PATROLOGIÆ

CURSUS COMPLETUS

SIVE

BIBLIOTHECA UNIVERSALIS, INTEGRA, UNIFORMIS, COMMODA, ŒCONOMICA,

OMNIUM SS. PATRUM, DOCTORUM SCRIPTORUMQUE ECCLESIASTICORUM

QUI

AB ÆVO APOSTOLICO AD INNOCENTII III TEMPORA

FLORUERUNT;

RECUSIO CHRONOLOGICA

OMNIUM QUÆ EXSTITERE MONUMENTORUM CATHOLICÆ TRADITIONIS PER DUODECIM PRIORA ECCLESIÆ SÆCULA,

JUXTA EDITIONES ACCURATISSIMAS, INTER SE CUMQUE NONNULLIS CODICIBUS MANUSCRIPTIS COLLATAS, PERQUAM DILIGENTER CASTIGATA;
DISSERTATIONIBUS, COMMENTARIIS LECTIONIBUSQUE VARIANTIBUS CONTINENTER ILLUSTRATA;
OMNIBUS OPERIBUS POST AMPLISSIMAS EDITIONES QUÆ TRIBUS NOVISSIMIS SÆCULIS DEBENTUR ABSOLUTAS DETECTIS, AUCTA;
INDICIBUS PARTICULARIBUS ANALYTICIS, SINGULOS SIVE TOMOS, SIVE AUCTORES ALICUJUS MOMENTI SUBSEQUENTIBUS, DONATA;
CAPITULIS INTRA IPSUM TEXTUM RITE DISPOSITIS, NECNON ET TITULIS SINGULARUM PAGINARUM MARGINEM SUPERIOREM DISTINGUENTIBUS SUBJECTAMQUE MATERIAM SIGNIFICANTIBUS, ADORNATA;
OPERIBUS CUM DUBIIS TUM APOCRYPHIS, ALIQUA VERO AUCTORITATE IN ORDINE AD TRADITIONEM ECCLESIASTICAM POLLENTIBUS, AMPLIFICATA;
DUOBUS INDICIBUS GENERALIBUS LOCUPLETATA: ALTERO SCILICET RERUM, QUO CONSULTO, QUIDQUID UNUSQUISQUE PATRUM IN QUODLIBET THEMA SCRIPSERIT UNO INTUITU CONSPICIATUR; ALTERO SCRIPTURÆ SACRÆ, EX QUO LECTORI COMPERIRE SIT OBVIUM QUINAM PATRES ET IN QUIBUS OPERUM SUORUM LOCIS SINGULOS SINGULORUM LIBRORUM SCRIPTURÆ TEXTUS COMMENTATI SINT.
EDITIO ACCURATISSIMA, CÆTERISQUE OMNIBUS FACILE ANTEPONENDA, SI PERPENDANTUR: CHARACTERUM NITIDITAS, CHARTÆ QUALITAS, INTEGRITAS TEXTUS, PERFECTIO CORRECTIONIS, OPERUM RECUSORUM TUM VARIETAS TUM NUMERUS, FORMA VOLUMINUM PERQUAM COMMODA SIBIQUE IN TOTO OPERIS DECURSU CONSTANTER SIMILIS, PRETII EXIGUITAS, PRÆSERTIMQUE ISTA COLLECTIO, UNA, METHODICA ET CHRONOLOGICA, SEXCENTORUM FRAGMENTORUM OPUSCULORUMQUE HACTENUS HIC ILLIC SPARSORUM, PRIMUM AUTEM IN NOSTRA BIBLIOTHECA, EX OPERIBUS AD OMNES ÆTATES, LOCOS, LINGUAS FORMASQUE PERTINENTIBUS, COADUNATORUM.

SERIES SECUNDA,

IN QUA PRODEUNT PATRES, DOCTORES SCRIPTORESQUE ECCLESIÆ LATINÆ A S. GREGORIO MAGNO USQUE AD INNOCENTIUM III.

ACCURANTE J.-P. MIGNE,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

PATROLOGIÆ TOMUS

DIVI THOMÆ AQUINATIS TOMUS TERTIUS.

VENEUNT 4 VOLUMINA VIGINTI ET QUATUOR FRANCIS GALLICIS.

PARISIIS, APUD EDITOREM,
IN VIA DICTA *D'AMBOISE*, PROPE PORTAM VULGO *D'ENFER* NOMINATAM,
SEU PETIT-MONTROUGE.

1846

★

PETRI LOMBARDI

NOVARIENSIS,

Cognomine Magistri Sententiarum,

EPISCOPI PARISIENSIS,

SENTENTIARUM

LIBRI QUATUOR,

PER JOANNEM ALEAUME, PARISIENSIS THEOLOGIÆ PROFESSOREM,
Pristino suo nitori verè restituti;

NECNON

DIVI THOMÆ AQUINATIS,

Doctoris Angelici, ordinis Praedicatorum,

SUMMA THEOLOGICA,

Ad manuscriptos codices à Francisco GARCIA, Gregorio DONATO, Lovaniensibus ac Duacensibus Theologis, Joanne NICOLAI, ac Thomâ MADALENA diligentissimè collata;

Novisque curis ac Dissertationibus à Bernardo MARIA DE RUBEIS illustrata.

ACCURANTE J.-P. MIGNE,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

TOMUS TERTIUS,

COMPLECTENS SUMMÆ THEOLOGICÆ SECUNDAM SECUNDÆ.

4 VOL. PRIX : 24 FR.

PARISIIS EXCUDEBAT MIGNE,
IN VIA DICTA : D'AMBOISE, HORS LA BARRIÈRE D'ENFER,
OU PETIT-MONTROUGE.

1841.

ELENCHUS OPERUM

QUÆ IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR.

S. THOMAS AQUINAS.

Summæ Theologicæ secunda secundæ.

MIGNE, succursaliste à Montrouge, de Vrayet de Surcy, imprimeur, rue de Sèvres, 37, à Paris.

SUMMÆ THEOLOGICÆ

SECUNDA SECUNDÆ.

Prologus.

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minùs sunt utiles, eò quòd actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter : uno modo ex parte materiæ ipsius moralis, putà cùm consideratur de hâc virtute vel hoc vitio; alio modo quantùm ad speciales status hominum, putà cùm consideratur de subditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primò ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status; secundò verò specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa primum, quòd si seorsùm determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto : *Non mœchaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundùm propriam speciem. Ostensum est enim supra, 1-2, qu. 18, 72 et 73, quòd vitia et peccata diversificantur specie secundùm materiam vel objectum, non autem secundùm alias differentias peccatorum, putà cordis, oris et operis; vel secundùm infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam et virtus rectè operatur, et vitia opposita à rectitudine recedunt. Sic ergo, totâ materiâ morali ad considerationem virtutum reductâ, omnes virtutes sunt ulteriùs reducendæ ad septem; quarum tres sunt theologicæ, de quibus primò est agendum; aliæ verò quatuor sunt cardinales, de quibus posteriùs agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars verò non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur, cùm ars sit *recta ratio factibilium*, ut supra dictum est, 1-2, qu. 57, art. 3 et 4. Aliæ verò tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritûs sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ verò virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 61, art. 3. Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

QUÆSTIO PRIMA.

De fide. — (*In decem articulos divisa.*)

Circa virtutes igitur theologicas primò erit considerandum de fide; secundò de spe; tertiò de charitate.

Circa fidem verò quadruplex consideratio occurrit : prima quidem de ipsâ fide; secunda de donis intellectûs et scientiæ ipsi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem verò primò erit considerandum de ejus objecto; secundò de ejus actu; tertiò de ipso habitu fidei.

Circa primum quæruntur decem : 1° utrùm objectum fidei sit veritas prima; 2° utrùm objectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum; id est res, an enuntiabile; 3° utrùm fidei possit subesse falsum; 4° utrùm objectum fidei possit esse aliquid visum; 5° utrùm possit esse aliquid scitum; 6° utrùm credibilia debeant distingui per certos articulos; 7° utrùm iidem articuli subsint fidei secundùm omne tempus; 8° de numero articulorum; 9° de modo tradendi articulos in symbolo; 10° cujus sit fidei symbolum constituere.

Articulus primus.— *Utrùm objectum fidei sit veritas prima.* — (3, *dist.* 24, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 8, *et quæst.* 18, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solùm proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad Divinitatem, quæ est veritas prima, sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiæ sacramenta, et creaturarum conditionem. Ergo non solùm veritas prima est fidei objectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cùm sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacrâ Scripturâ continentur, potest esse infidelitas; quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacrâ Scripturâ continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solùm est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides charitati condividitur, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 62, art. 3. Sed charitate non solùm diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solùm veritas prima.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nomin., ante fin. lect. 5, quòd *fides est circa simplicem et semper existentem veritatem*. Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum quòd cujuslibet cognoscitivi habitûs objectum duò habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientiâ geometriæ materialiter scita sunt conclusiones; formalis verò ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur.

Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quàm veritas prima. Non enim fides de quâ loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ fides innititur tanquàm medio. Si verò consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa alia, quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

Et ideò etiam ex hâc parte objectum fidei est quodammodò veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascùmque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per hæc ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad secundum de omnibus illis quæ in sacrâ Scripturâ traduntur.

Ad tertium dicendum quòd etiam charitas diligit proximum propter Deum, et sic objectum ejus propriè est ipse Deus, ut infra dicetur, quæst. 25, art. 1.

Articulus ii. — *Utrùm objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.*— (*1, dist. 41, in Expos. litt.; et 3, dist. 24, art. 1, quæst. 2, et 1 contra, cap. 7, et Ver. quæst. 14, art 8, corp., et ad 5 et 12, et art. 12, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est art. præc. Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi quòd Deus sit omnipotens, sed: *Credo in Deum omnipotentem*. Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*. Sed visio patriæ est de incomplexo, cùm sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cùm ergo scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quòd similiter fides sit circa enuntiabilia; et ita objectum fidei, cùm sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

Respondeo dicendum quòd cognita sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectûs ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 5. Et ideò ea quæ secundùm se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundùm quamdam complexionem; sicut è converso intellectus divinus incomplexè cognoscit ea quæ sunt secundùm se complexa.

Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid complexum, scilicet res ipsa de quâ fides habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundùm hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Et ideò utrumque verè opinatum fuit apud antiquos, et secundùm aliquid utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

Ad secundum dicendum quòd in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, in quantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientiâ, ita et in fide.

Ad tertium dicendum quòd visio patriæ erit veritatis primæ, secundùm quòd in se est, secundùm illud 1 Joan. 3, 2: *Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est;* et ideò visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est; unde non est similis ratio.

Articulus iii. — *Utrùm fidei possit subesse falsum.*— (*3 p., quæst. 46, art. 2, ad 4; et 3, dist. 24, qu. 3, et Potent. quæst. 4, art 1, in princ. corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum; multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt; similiter etiam et charitati; multi enim diliguntur tanquàm boni, qui tamen boni non

sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundùm illud Joan. 8, 56 : *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum : vidit, et gavisus est.* Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari; solâ enim suâ voluntate carnem accepit; et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit quòd Christus esset nasciturus; et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed, Christo jam nato, etiam antequàm prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non rectè consecratur, quòd non est ibi verum corpus Christi, sed solùm panis. Ergò fidei potest subesse falsum.

Sed contrà, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundùm quòd est malum intellectûs, ut patet per Philosophum, in 6 Ethic., cap. 2. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit, quæst. 4, art. 2, et 5. Ergò ei non potest subesse falsum.

Respondeo dicendum quòd nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti, sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusiò sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem art. 1 hujus quæst., quòd ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate primâ, sub quâ nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec *malum* sub bonitate. Unde relinquitur quòd fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad primum ergo dicendum quòd quia *verum* est bonum intellectûs, non autem est bonum appetitivæ virtutis, ideò omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum, quia de ratione virtutis est quòd se habeat solùm ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum; potest enim aliquis secundùm justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita cùm fides perficiat intellectum, spes autem et charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

Et tamen neque etiam spei subest falsum; non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundùm propriam potestatem (hoc enim esset præsumptionis), sed secùndùm auxilium gratiæ; in quâ si perseveraverit, omninò et infallibiliter vitam æternam consequetur.

Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum, in quocumque fuerit; unde non refert ad charitatem utrùm in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum quòd *Deum non incarnari* secundùm se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abrahæ; sed secundùm quòd cadit sub præscientiâ divinâ, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in 1 dictum est, quæst. 14, art. 13 et 15, et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad tertium dicendum quòd hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quòd crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in quâ decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjecturâ humanâ. Possibile est enim ex conjecturâ humanâ hominem fidelem falsum aliquid æstimare, sed quòd ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum quòd fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quòd verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum. Unde si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

Articulus iv. — *Utrùm objectum fidei possit esse aliquid visum.* — (*1-2, quæst.* 67, *art.* 3, *corp., ad* 1; *et* 3 *p., qu.* 7, *art.* 3, *corp., et ad* 3; *et* 3, *dist.* 24, *art.* 2, *qu.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ, Joan. 20, 29 : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Ergo de eodem est visio et fides.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Cor. 13, 12, dicit : *Videmus nunc per speculum in ænigmate;* et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea, *quilibet sensus visus nominatur,* ut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Domini (serm. 33, cap. 5, circa med.). Sed fides est de auditis, secundùm illud ad Rom. 10, 17 : *Fides ex auditu.* Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quòd *fides est argumentum non apparentium.*

Respondeo dicendum quòd fides importat assensum intellectûs ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter : uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntariè declinans in unam partem magis quàm in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.

Illa autem videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quòd nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis

aut secundùm sensum, aut secundùm intellectum.

Ad primum ergo dicendum quòd Thomas *aliud vidit, et aliud credidit:* hominem vidit, et Deum credens confessus est, cùm dixit : *Dominus meus et Deus meus.*

Ad secundum dicendum quòd ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt : uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est in corp. art.; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd lumen fidei facit videre ea quæ creduntur (1). Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundùm habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis.

Ad quartum dicendum, quòd auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides; et sic non oportet ut hujusmodi res sint visæ.

Articulus v. — *Utrùm ea quæ sunt fidei, possint esse scita.* — (*Sup., art.* 4, *et infra, quæst.* 4, *art.* 1, *et* 3 *p., quæst.* 7, *art.* 3; *et* 3, *dist.* 24, *art.* 2, *qu.* 2 *et* 3, *et* 1 *contra, cap.* 8, *et Verit. quæst.* 14, *art.* 9.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ sunt fidei, possint esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota : quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt fidei, non sunt ignota; horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundùm illud 1 ad Tim. 1, 13 : *Ignorans feci in incredulitate meâ* (2). Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ sunt fidei, à sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrativè probantur, sunt scita, quia *demonstratio est syllogismus faciens scire.* Sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrativè probata à philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat à scientiâ quàm fides; cùm fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in 1 Poster. (text. ult.). Ergo etiam fides et scientia.

Sed contra est quod Gregorius dicit hom. 21 in Evangel., à med., quòd *apparentia non habent fidem, sed agnitionem.* Ea ergo de quibus est fides, agnitionem non habent. Sed ea quæ sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita, non potest esse fides.

Respondeo dicendum quòd omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideò oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa.

Non autem est possibile quòd idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est, art. præc. Unde etiam impossibile est quòd ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum, vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem;* quam quidem visionem jam Angeli habent; unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrativè non novit.

Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum; et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt. Et ideò fides et scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum quòd infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia (1). Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrativè, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est art. præc., ad 2 et 3.

Ad secundum dicendum quòd rationes quæ inducuntur à sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 1. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est, part. 1, quæst. 1, art. 2.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ demonstrativè probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Philosophus ibidem dicit, *à diversis hominibus de eodem omninò potest haberi scientia et opinio,* sicut et supra dictum est, in corp., de scientiâ et fide; sed ab uno et eodem potest haberi scientia et fides (2) de eodem secundùm quid, scilicet de subjecto, sed non secundùm idem;

(1) Ita editi omnes. Cod. Alcan. et Camer., *videre esse quæ creduntur.* In margine Alcan. est, *credibiliâ,* ut legatur, *esse credibilia.*

(2) In Vulgatâ deest *meâ.*

(1) Ita optimè cod. Alcan. Editi passim : *Nec vident, nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia.* Hinc Garcia depravatum locum putans ex Tarrac. removet hæc, *in seipsis ut cognoscunt ea.* Unde edit. Patav. habent, *nec vident, nec sciunt ea esse credibilia.*

(2) Ita cum cod. Alcan. (qui post verbum *potest* addit *quidem*) aliæque veteres editiones, et Nicolaius. Garcia, quem sequuntur edit. Patavinæ, emendat, *et opinio.*

potest enim esse quòd de unâ et eâdem re aliquis aliquid sciat, et aliquid (1) aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrativè scire quòd sit unus, et credere quòd sit trinus. Sed de eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide; aliâ tamen et aliâ ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quòd id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quòd id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sed eâ ratione non potest simul idem et secundùm idem esse scitum et creditum, quia *scitum* est visum, et *creditum* est non visum, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VI. — *Utrùm credibilia sint per certos articulos distinguenda.* — (3, *dist.* 25, *quæst.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et art.* 2, *ad* 6, *et* 1 *Cor.* 15, *princ.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacrâ Scripturâ continentur, est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio, cùm in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., scilicet veritas prima; et sic secundùm rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Præterea, sicut à quibusdam dicitur, *articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum.* Sed credere est voluntarium, quia, sicut Augustinus dicit, tract. 24 in Joan., aliquant. à princ., *nullus credit nisi volens.* Ergo videtur quòd inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est quod Isidorus dicit : *Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam.* Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundùm distinctionem quamdam; quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

Respondeo dicendum quòd nomen articuli ex græco videtur esse derivatum; ἄρθρον enim in græco (2), quod in latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum; et ideò particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli; et similiter in grammaticâ apud Græcos dicuntur *articuli* quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum; et similiter in rhetoricâ *articuli* dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius, in 4 Rhetoricæ, ad Heren., aliquant. ante med., quòd *articulus dicitur, cùm singula verba intervallis distinguuntur cæsâ oratione, hoc modo :* ACRIMONIA, VOCE, VULTU ADVERSARIOS PERTERRUISTI.

Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst. Et ideò ubi occurrit aliquid speciali ratione *non visum*, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundùm eamdem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi; sicut aliam difficultatem habet ad videndum (1) quòd Deus sit passus, et aliam, quòd mortuus resurrexerit, et ideò distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quòd sit passus, mortuus et sepultus, unam et eamdem difficultatem habent, ita quòd, uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum.

Ad primum ergo dicendum quòd aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundùm se; aliqua verò sunt credibilia, de quibus non est fides secundùm se, sed solùm in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis (2) quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia verò fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patriâ, secundùm illud Hebr. 2, 1 : *Fides est substantia sperandarum rerum,* ideò per se ad fidem pertinent illa quæ directè nos ordinant ad vitam æternam; sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam verò proponuntur in sacrâ Scripturâ ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem; sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacrâ Scripturâ in ordine ad manifestationem divinæ majestatis vel incarnationis Christi; et secundùm talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum quòd ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter : uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hâc parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri; et sic ratio formalis credibilis est ut sit *non visum;* et ex hâc parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd illa definitio datur de articulo magis secundùm quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam quàm secundùm ejus veram significationem, prout à græco derivatur; unde

(1) Al., *et aliquis.*
(2) Nicolaius, *græcè.*

(1) Ita codices, et editi omnes. An *ad credendum?* conjectura est Nicolai.
(2) Ita Nicolaius et edit. Patav. 1712. Al., *in aliis scientiis.*

non est magni ponderis. Potest tamen et sic dici quòd licèt ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cùm credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis, quia *accedentem ad Deum oportet credere; et sine fide impossibile est placere Deo,* ut Apostolus dicit, Hebr. 2, 6.

ARTICULUS VII. — *Utrùm articuli fidei secundùm successionem temporum creverint.* — (*Inf., quæst.* 174, *art.* 6, *corp.; et* 3, *dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et* 1 *Cor.* 2, *princ.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd articuli fidei non creverint secundùm temporum successionem, quia, ut Apostolus dicit ad Hebr. 2, 1, *fides est substantia sperandarum rerum.* Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea, in scientiis humanitùs ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum in 2 Metaph., text. 1 et 2. Sed doctrina fidei non est inventa humanitùs, sed tradita à Deo: *Dei enim donum est,* ut dicitur Ephes. 2, 8. Cùm ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quòd à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quòd non creverit secundùm successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minùs ordinatè procedit quàm operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit à perfectis, ut Boetius dicit, in lib. 3 de Consolatione, prosâ 10, parùm à princ. Ergo etiam videtur quòd operatio gratiæ à perfectis initium sumpserit; ita quòd illi qui primò tradiderunt fidem, perfectissimè eam cognoverunt.

4. Præterea, sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deuter. 32, 7: *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi.* Sed Apostoli plenissimè fuerunt instructi de mysteriis; acceperunt enim *sicut tempore prius, ita et cæteris abundantiùs,* ut dicit Glossa interl., super illud Rom. 8: *Nos ipsi primitias spiritûs habentes.* Ergo videtur quòd cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est quod Gregorius dicit, hom. 16 in Ezech., à med., et Hugo de S. Victore, lib. 1 de Sacram., art. 10, cap. 6: *Secundùm incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum...; et quantò viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tantò sacramenta salutis pleniùs perceperunt.*

Respondeo dicendum quòd ita se habent in doctrinâ fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrinâ quæ per rationem naturalem habetur; in quibus principiis ordo quidem invenitur, ut quædam in aliis implicitè contineantur; sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum: *Impossibile est simul affirmare et negare,* ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 9 et seq. Et similiter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundùm illud ad Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator sit.* In esse enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter à Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem; et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur; sicut in fide redemptionis humanæ implicitè continentur et incarnatio Christi, et ejus passio, et omnia hujusmodi.

Sic ergo dicendum est quòd quantùm ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licèt implicitè. Sed quantùm ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quædam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Unde Dominus Moysi dicit, Exod. 6, 2: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob; et nomen meum* (1) *Adonai non indicavi eis;* et David dicit, psal. 118, 100: *Super senes intellexi;* et Apostolus dicit, ad Ephes. 3, 5: *In aliis generationibus non est agnitum* (2) (mysterium Christi), *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et prophetis.*

Ad primum ergo dicendum quòd semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo; quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quantò à Christo fuerunt remotiores secundùm tempus, tantò à consecutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit, ad Hebr. 11, 13: *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes.* Quantò autem aliquid à longinquioribus videtur, tantò minùs distinctè videtur; et ideò bona speranda distinctiùs cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum quòd profectus cognitionis dupliciter contingit: uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures, per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitùs inventis; alio modo ex parte addiscentis; sicut magister, qui novit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim condescendens ejus capacitati; et hâc ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus ad Galat. 3 comparat statum veteris Testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum quòd ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens et materia. Secundùm ergo ordinem causæ agentis naturaliter priùs est quod est perfectius; et sic natura à perfectis

(1) Vulgata: *Ego Dominus qui apparui Abraham, et Isaac, et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum,* etc.

(2) Ibid., *agnitum filiis hominum.*

sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundùm verò ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius; et secundùm hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis; et ideò oportuit quòd ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licèt in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritûs datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur 1 ad Cor. 12; et ideò tantùm dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantùm oportebat pro tempore illo populo tradi vel nudè, vel in figurâ.

Ad quartum dicendum quòd ultima consummatio gratiæ facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis*, ad Galat. 4. Et ideò illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, pleniùs mysteria fidei cognoverunt, quia et circa statum hominis hoc videmus, quòd perfectio est in juventute, et tantò habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quantò est juventuti propinquior.

Articulus VIII. — *Utrùm articuli fidei convenienter enumerentur.* — (2, *dist.* 25, *quæst.* 1, *art.* 2, *et opusc.* 3, *cap.* 255, *et opusc.* 5, *per tot.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativâ sciri, non pertinent ad fidem, ut apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est, art. 5 huj. quæst. Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem; unde et Philosophus hoc in 12 Metaph., text. 52 et seq., probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo *Deum esse unum* non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est quòd credamus Deum *omnipotentem*, ita etiam quòd credamus eum *omnia scientem* et *omnibus providentem*; et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientiâ et providentiâ divinâ, sicut et de omnipotentiâ.

3. Præterea, eadem est notitia Patris et Filii, secundùm illud Joan. 14, 9: *Qui videt me, videt et Patrem.* Ergo unus tantùm articulus debet esse de Patre et Filio, et eâdem ratione de Spiritu sancto.

4. Præterea, persona Patris non est minor quàm Filii et Spiritûs sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritûs sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Præterea, sicut personæ Patris et personæ Spiritûs sancti aliquid appropriatur, ita et personæ Filii secundùm divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quòd *locutus est per prophetas*. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundùm divinitatem.

6. Præterea, sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quòd articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis. (Vid. etiam cap. *Qui episcopus*, dist. 23.)

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 4 et 6 huj. qu., illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vitâ æternâ perfruemur, et per quæ ducimur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur: scilicet occultum Divinitatis, cujus visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. 5. Unde dicitur Joan. 17, 1: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Et ideò prima distinctio credibilium est quòd quædam pertinent ad majestatem Divinitatis, quædam verò pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum*, ut dicitur 1 ad Tim. 4.

Circa majestatem autem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur: primò quidem unitas Divinitatis; et ad hoc pertinet primus articulus; secundò trinitas personarum; et de hoc sunt tres articuli secundùm tres personas; tertiò verò proponuntur nobis opera Divinitatis propria: quorum primum pertinet ad *esse* naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis; secundum verò pertinet ad *esse* gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam; tertium verò pertinet ad *esse* gloriæ, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vitâ æternâ. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione, sive de conceptione Christi; secundus de nativitate ejus ex Virgine; tertius de passione ejus, et morte, et sepulturâ; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad judicium; et sic in universum sunt quatuordecim.

Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem; tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno; quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum verò de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum quòd multa per fidem tenemus de Deo quæ naturali ratione investigare philosophi non potuerunt, putà circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quòd ipse solus sit colendus; quæ omnia

continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum quòd ipsum nomen Divinitatis importat provisionem quamdam, ut in 1 dictum est, quæst. 13, art. 8. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundùm voluntatem et cognitionem. Et ideò omnipotentia Dei includit quodammodò omnium scientiam et providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum quòd Patris, et Filii, et Spiritûs sancti est una cognitio quantùm ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum; quantùm verò ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodò in cognitione Patris includitur cognitio Filii; non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus sanctus. Et quantùm ad hoc benè moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem, quantùm ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem *omnipotentem*, et *æternum;* sed non credidit Filium *coæqualem et consubstantialem Patri;* et ideò necessarium fuit apponere articulum de personâ Filii, ad hoc determinandum. Et eâdem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de personâ Spiritûs sancti. Et similiter etiam conceptio Christi, et nativitas, et etiam resurrectio, et vita æterna secundùm unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, in quantum ad unum ordinantur; et secundùm aliam rationem possunt distingui, in quantum seorsùm habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum quòd Filio et Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandum creaturam; circa quod plurima credenda occurrunt; et ideò circa personam Filii et Spiritûs sancti plures articuli multiplicantur, quàm circa personam Patris, quæ nunquàm mittitur, ut in 1 dictum est, qu. 43, art. 4.

Ad quintum dicendum quòd sanctificatio creaturæ per gratiam, et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio; et ideò utrumque opus pertinet ad Filium et ad Spiritum sanctum per appropriationem secundùm rationes diversas.

Ad sextum dicendum quòd in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari: unum scilicet quòd *sacramentum* est; et hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis; aliud est quòd miraculosè ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnipotentiâ, sicut et omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

ARTICULUS IX. — *Utrùm convenienter articuli fidei in symbolo ponantur.* — (3, *dist.* 25, *qu.* 2, *art.* 2, *et opusc.* 5 *et* 6.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet; dicitur enim Deut. 4. 2: *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere, quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit ad Ephes. 4, 5, *una est fides.* Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solùm illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hâc formâ verborum: *Credo in unum Deum.*

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est, art. præc. Sed in symbolo Patrum (1) non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit exponens illud Joan. 14, 1: *Creditis in Deum, et in me credite,* tract. 39 in Joan., à med.: *Petro aut Paulo credimus; sed non dicimur credere nisi in Deum.* Cùm ergo Ecclesia catholica sit purè aliquod creatum, videtur quòd inconvenienter dicatur: *In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi, et publicè. Quodlibet ergo symbolum deberet in missâ cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est quòd Ecclesia universalis non potest errare, quia à Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis; hoc enim promisit Dominus discipulis, Joan. 16, 13, dicens: *Cùm venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 11, 6, *accedentem ad Deum oportet credere.* Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideò necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut faciliùs posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret.

Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen *symboli* est acceptum.

Ad primum ergo dicendum quòd veritas fidei in sacrâ Scripturâ diffusè continetur, et variis modis, et in quibusdam obscurè; ita quòd ad eliciendum fidei veritatem ex sacrâ Scripturâ requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideò fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summariè colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum

(1) Ita codd. Edit. quidam, *antiquorum Patrum.*

sacræ Scripturæ, sed potiùs ex sacrâ Scripturâ sumptum.

Ad secundum dicendum quòd in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentiùs instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo differunt, nisi quòd in uno pleniùs explicantur quæ in alio continentur implicitè, secundùm quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum quòd confessio fidei traditur in symbolo quasi ex personâ totius Ecclesiæ, quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata. Talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesiâ. Et ideò confessio fidei in symbolo traditur, secundùm quòd convenit fidei formatæ, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum quòd de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos, et ideò non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri; et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquàm prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potiùs illud exponit, ut dictum est in respons. ad 2.

Ad quintum dicendum quòd si dicatur : *In sanctam Ecclesiam catholicam*, hoc est intelligendum secundùm quòd fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus : *Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam.*

Sed melius est, et secundùm communiorem usum, ut non ponatur ibi *in*, sed simpliciter dicatur : *Sanctam Ecclesiam catholicam*, sicut etiam Leo papa dicit (hoc habet Rufinus in Exposit. symb., inter opera Cypriani).

Ad sextum dicendum quòd quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestatâ, et Ecclesiâ pacem habente, propter hoc publicè in missâ cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondùm publicatâ, occultè dicitur in primâ et in completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

Articulus x. — *Utrùm ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.* — (*Inf., quæst.* 11, *art.* 2, *ad* 3, *et Pot. qu.* 10, *art.* 4, *ad* 13.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est art. præc. Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundùm temporum successionem, propter hoc quòd veritas fidei magis manifestabatur secundùm majorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est, art. 7 huj. quæst., in corp., et ad 1. Cessante ergo tali causâ in novâ lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesiâ, non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiæ; dicitur enim in gestis primæ (1) Ephesinæ synodi (p. 2, act. 6, in decreto de fide), quòd *perlecto symbolo Nicænæ synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter definitum à sanctis Patribus qui in Nicæâ congregati sunt cum Spiritu sancto;* et subditur anathematis pœna; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi (p. 2, actor. 5, sub fin.) Ergo videtur quòd non pertineat ad auctoritatem summi pontificis nova editio symboli.

3. Præterea, Athanasius non fuit summus pontifex, sed Alexandrinus patriarcha; et tamen symbolum constituit, quod in Ecclesiâ cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum pontificem quàm ad alios.

Sed contra est quòd editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari, ut habetur in Decret. dist. 17 cap. 4 et 5. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, in arg. 1, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussâ fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus, extra. de baptismo, cap. *Majores*. Unde et Dominus, Luc. 22, 32, Petro dicit, quem summum pontificem constituit : *Ego pro te rogavi*, Petre, *ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundùm illud 1 Cor. 1, 10 : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata;* quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest; ut sic ejus sententia à totâ Ecclesiâ firmiter teneatur. Et ideò ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd in doctrinâ Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam, et cæteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui

(1) Ita codices et editi veteres libri, quibus adhærent etiam Patav. edit. Nicolaius demit vocem *primæ;* quia secunda synodus non concilium, sed latrocinium fuit.

ipsorum perditionem, sicut dicitur 2 Petr., ult., ideò necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum quòd prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide; non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam. Sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum quòd Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli; sed magis per modum cujusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II.

De actu fidei. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actu fidei; et primò de actu interiori; secundò de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem: 1° quid sit credere; quod est actus interior fidei; 2° quot modis dicatur; 3° utrùm credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem; 4° utrùm credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium; 5° utrùm sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè; 6° utrùm ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur; 7° utrùm habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem; 8° utrùm credere Trinitatem explicitè sit de necessitate salutis; 9° utrùm actus fidei sit meritorius; 10° utrùm ratio humana diminuat meritum fidei.

Articulus primus. — *Utrùm credere sit cum assensione cogitare.* — (3, *dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 2, *et Ver. quæst* 16, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem; dicitur enim *cogitare*, quasi *coagitare*, vel *simul agitare*. Sed Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 12, quòd *fides est non inquisitivus* (1) *assensus*. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea fides in ratione ponitur, ut infra dicetur, quæst. 4, art. 2. Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est qu. 78, art. 4. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

(1) Al., *inquisitus.*

3. Præterea, credere est actus intellectûs, quia ejus objectum est *verum*. Sed assentire non videtur esse actus intellectûs, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est, 2-2, quæst. 15, art. 1, ad 3. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit *credere* in lib. de Prædestinatione sanctorum, cap. 2, circa med.

Respondeo dicendum quòd *cogitare* tripliciter sumi potest: uno modo communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectûs, sicut Augustinus dicit in 14 de Trin., cap. 7, à med.: *Hanc nunc dico intelligentiam, quâ intelligimus cogitantes.* Alio modo dicitur *cogitare* magis propriè consideratio intellectûs, quæ est cum quâdam inquisitione, antequàm perveniatur ad perfectionem intellectûs per certitudinem visionis; et secundùm hoc Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 16, in princ., quòd *Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideò Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe.* Et secundùm hoc cogitatio propriè dicitur motus animi deliberantis, nondùm perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideò *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectûs deliberantis; tertio modo pro actu virtutis cogitativæ.

Si ergo *cogitare* sumatur communiter secundùm primum modum, sic hoc quod dicitur cum *assensione cogitare*, non dicit totam rationem ejus quod est *credere;* nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit, vel intelligit, cum assensione cogitat. Si verò sumatur *cogitare* secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actûs qui est *credere*. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione; sicut cùm aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit; talis enim consideratio jam est formata. Quidam verò actus intellectûs habent quidem cogitationem informem absque firmâ assensione; sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tenentur (1) aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est *credere*, habet firmam adhæsionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam (2) visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet.

(1) Al., *tenentur.*
(2) Al., *maximam.*

Et propter hoc distinguitur iste actus qui est *credere*, ab omnibus actibus intellectûs, qui sunt circa verum vel falsum.

Ad primum ergo dicendum quòd fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur : habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, putà quia sunt dicta à Deo, et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum quòd *cogitare* non sumitur hìc prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem, et ideò assensus hìc accipitur pro actu intellectûs, secundùm quòd à voluntate determinatur ad unum.

Articulus ii. — *Utrùm convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.* — (*3, dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2, *et Ver. quæst.* 16, *art.* 7, *ad* 7, *et Joan.* 9, *lect.* 3, *Rom.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est *credere Deo*, *credere Deum, et credere in Deum.* Unius enim habitûs unus est actus. Sed fides est unus habitus, cùm sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed *credere Deo* invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quòd inconvenienter distinguatur à quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed *credere Deum esse* convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis ; sed intellectûs. Ergo non debet poni differentia una ejus quod est *credere in Deum*, quod importat motum in finem.

Sed contra est quòd Augustinus hanc distinctionem ponit in lib. de Verbis Domini (serm. 61, cap. 2), et super Joan., tr. 29, à med.

Respondeo dicendum quòd actus cujuslibet potentiæ vel habitûs accipitur secundùm ordinem potentiæ vel habitûs ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cùm enim credere ad intellectum pertineat, prout est à voluntate motûs ad assentiendum, ut dictum est art. præc., ad 3, potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectûs, vel ex parte voluntatis intellectum moventis.

Si quidem ex parte intellectûs, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. Quorum unum est materiale objectum fidei ; et sic ponitur actus fidei *credere Deum*, quia, sicut supra dictum est, ibid., nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundùm quòd ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur ; et sic ponitur actus fidei *credere Deo*, quia, sicut supra est dictum, ibid., formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiatur.

Si verò consideretur tertio modo objectum fidei, secundùm quòd intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum.* Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundùm quòd habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum quòd per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd *credere Deum* non convenit infidelibus sub eâ ratione quâ ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat ; et ideò nec verè Deum credunt, quia, ut Philosophus dicit, 9 Metaph., text. 22, *in simplicibus defectus cognitionis est solùm in non attingendo totaliter.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 9, art. 1, voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem : et secundùm hoc ponitur actus fidei *credere in Deum.*

Articulus iii. — *Utrùm credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.* — (*3, dist.* 24, *art.* 3, *et* 1 *cont., cap.* 5, *et* 3, *cap.* 118 *et* 151, *et Ver., quæst.* 14, *art.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundùm suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cùm sint non apparentia, ut supra dictum est, qu. 1, art. 4. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Præterea, periculosè homo assentit illis in quibus non potest judicare, utrùm illud quod ei proponitur, sit verum, vel falsum, secundùm illud Job. 12, 11 : *Nonne auris verba dijudicat?* Sed tale judicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei ; quia homo non potest ea resolvere in principia prima per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit, secundùm illud psalmi 36, 39 : *Salus autem justorum à Domino.* Sed *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus, et Divinitas*, ut dicitur Rom. 1, 20 ; quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 11, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Respondeo dicendum quòd in omnibus naturis ordinatis invenitur quòd ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundùm proprium motum; aliud autem quod est secundùm motum superioris naturæ, sicut aqua secundùm motum proprium movetur ad centrum, secundùm autem motum lunæ movetur circa centrum secundùm fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solùm ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in *essendo* tantùm, sicut inanimata, vel etiam in *vivendo et cognoscendo singularia*, sicut plantæ et animalia. Natura autem rationalis, in quantùm cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.

Perfectio ergo rationalis creaturæ non solùm consistit in eo quod ei competit secundùm suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quâdam supernaturali participatione (1) divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est, 1-2, quæst. 3, art. 8, quòd ultima beatitudo hominis consistit in quâdam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis à Deo doctore, secundùm illud Joan. 6, 45: *Omnis qui audivit à Patre, et didicit, venit ad me.* Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successivè, secundùm modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens oportet quòd credat, ad hoc quòd ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit, lib. 1 Elench., cap. 2, quòd *oportet addiscentem credere.*

Unde ad hoc quòd homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quòd credat Deo, tanquàm discipulus magistro docenti.

Ad primum ergo dicendum quòd quia natura hominis dependet à superiori naturâ, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd sicut homo per naturale lumen intellectûs assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti, et hoc modo etiam per lumen fidei divinitùs infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis; et ideò nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum quòd invisibilia Dei altiori modo quantùm ad plura percipit fides, quàm ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. 3, 25: *Plurima super sensum hominis ostensa sunt ibi.*

(1) Ita ex margine cod. Tarrac. emendavit Garcia, quem sequitur Nicolaius, et recentiores passim. Cod. Alcan. editio Rom. aliæque vetustæ, *perfectione.*

Articulus iv. — *Utrùm credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.* — (3, *dist.* 24, *art.* 3, *q.* 1, *et* 1 *cont., cap.* 4, *et Ver. q.* 14, *art.* 10, *corp., et Boet., Trin. qu.* 7, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multò minùs quàm in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superfluè apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est, qu. 1, art. 4 et 5. Cùm ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quòd non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse est credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed contra est, quia necesse est credere Deum esse unum et incorporeum; quæ naturali ratione à philosophis probantur.

Respondeo dicendum quòd necessarium est homini accipere per modum fidei non solùm ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt; et hoc propter tria. Primo quidem ut citiùs homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimò hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundò ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omninò Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertiò propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multùm deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quòd divina eis per modum fidei traderentur, quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt; et ideò non est superfluum ut alia credantur.

Ad secundum dicendum quòd de eodem non potest esse scientia et fides apud eumdem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est, qu. 1 art. 5.

Ad tertium dicendum quòd etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non ta-

men conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem; et ideò non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS V. — *Utrùm homo teneatur ad credendum aliquid explicitè.* — (1, *dist.* 33, *art.* 5, *corp.; et* 3, *dist.* 25, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 11.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate; dicitur enim Rom. 10, 14 : *Quomodò credent in illum quem non audierunt? quomodò autem audient sine prædicante? quomodò verò prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per charitatem. Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur, sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur Matth. 5, 36 : *Si quis percusserit te in unâ maxillâ, præbe ei et aliam* (1); et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit in lib. de Serm. Dom. in monte, cap. 19 et seq. Ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere; sed sufficit quòd habeat animum præparatum ad credendum ea quæ à Deo proponuntur.

3. Præterea, bonum fidei in quâdam obedientiâ consistit, secundùm illud Rom. 1, 5 : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quòd homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quòd habeat promptum animum ad obediendum, secundùm illum psal. 118, 60 : *Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.* Ergo videtur quòd etiam ad fidem sufficiat quòd homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitùs proponi possunt, absque hoc quòd explicitè aliquid credat.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator est.*

Respondeo dicendum quòd præcepta legis, quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, qu. 60, art. 9, sumitur secundùm habitudinem habitûs ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari : scilicet id quod propriè et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis, et iterùm id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti; sicut ad objectum fortitudinis propriè et per se pertinet sustinere pericula mortis, et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quòd homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens.

Determinatio ergo virtuosi actûs ad proprium et per se objectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actûs; sed determinatio actûs virtuosi ad ea quæ accidentaliter vel secundariò se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quòd fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8. Per accidens autem aut secundariò se habent ad objectum fidei (1) omnia quæ in sacrâ Scripturâ divinitùs tradita continentur, sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd David fuit filius Isai, et alia hujusmodi.

Quantùm ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut et tenetur habere fidem; quantùm autem ad alia credibilia non tenetur homo explicitè credere, sed solùm implicitè, vel in præparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet. Sed tunc solùm hujusmodi tenetur explicitè credere quando hoc ei constiterit in doctrinâ fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum quòd si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratiâ reparante; sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium *quibuscumque divinitùs datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitiâ non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati*, ut Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 5, et 6.

Ad secundum dicendum quòd homo tenetur ad determinatè diligendum ea diligibilia quæ sunt propriè et per se charitatis objecta, scilicet Deum et proximum. Sed objectio procedit de illis præceptis charitatis quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad tertium dicendum quòd virtus obedientiæ propriè in voluntate consistit; et ideò ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti, quæ est propriè et per se objectum obedientiæ. Sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiæ.

ARTICULUS VI. — *Utrùm omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.* — (3, *dist.* 25, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 2, 3 *et* 4; *et* 4, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2; *et Ver. qu.* 14, *art.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est art. præc. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur. Sed quan-

(1) Vulgata : *In dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram*

(1) Ita cod. Alcan., Terrac. aliique, et editi plurimi. Al., *virtutis.*

doque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solùm implicitam, oportet quòd habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum : quia posset contingere quòd illi majores errarent. Ergo videtur quòd minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

Sed contra est quod dicitur Job. 1, 14, quòd *boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos;* quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit in 2 Moral., cap. 17.

Respondeo dicendum quòd explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos, et ad inferiores Angelos per superiores, ut patet per Dionysium in cœlest. Hierarch., cap. 4 et 7. Et ideò pari ratione explicatio fidei oportet quòd perveniat ad inferiores homines per majores. Et ideò sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quàm inferiores, ut dicit Dionysius, 12 cap. cœlest. Hierarch., ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et magis explicitè credere.

Ad primum ergo dicendum quòd explicatio credendorum non æqualiter quantùm ad omnes (1) est de necessitate salutis, quia plura tenentur explicitè credere majores, qui habent officium alios instruendi, quàm alii.

Ad secundum dicendum quòd simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quòd sint ab hæreticis depravati; qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum quòd minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenùs majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde et Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; à quâ si aliqui majorum deficiant non præjudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem, quæ non potest deficere, Domino dicente Luc. 22, 32 : *Ego pro te rogavi,* Petre, *ut non deficiat fides tua.*

Articulus VII.—*Utrùm explicitè credere mysterium incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes.* — (4, *dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2, *et qu.* 3, *art.* 4; *et* 4, *dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *corp., et ad Hebr.* 11.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere explicitè mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes : non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ Angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus Angelis, ut dictum est art. præc., et part. 1, quæst. 111, art. 1. Sed etiam Angeli mysterium incarnationis ignoraverunt; unde quærebant in psal. 23, 8 : *Quis est iste Rex gloriæ?* et Isai. 63, 1 : *Quis est iste qui venit de Edom?* ut Dionysius exponit cap. 7 cœl. Hierarh., à med. Ergo ad credendum explicitè mysterium incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea, constat beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo; de quo Dominus dicit, Matth. 11, 11 : *Inter natos mulierum nullus major eò surrexit.* Sed Joannes Baptista non videtur incarnationis Christi mysterium explicitè cognovisse, cùm à Christo quæsierit : *Tu es qui venturus es; an alium expectamus?* ut habetur Matth. 11, 3. Ergo non tenebantur etiam majores ad habendum explicitè fidem de Christo.

3. Præterea, multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium Angelorum, ut Dionysius dicit 9 cap. cœlest. Hierarch., à med., et cap. 4, circa. med. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quòd credere explicitè incarnationis Christi mysterium, non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ (cap. 7, circa. princ., et pleniùs epist. 190, olim 157, parùm à princ.): *Illa fides sana est quâ credimus nullum hominem, sive majoris, sive parvæ ætatis, liberari à contagio mortis, et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum Jesum Christum.*

Respondeo dicendum quòd sicut supra dictum est, art. 5 hujus quæst., et quæst. 1, art. 8, illud propriè et per se pertinet ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi; dicitur enim Act. 4, 12 : *Non est aliud nomen sub cœlo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideò mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimodè tamen, secundùm diversitatem temporum et personarum.

Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundùm quòd ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundùm quòd ordinabatur ad liberationem à peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi præscius fuisse per hoc quòd dixit : *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ,* ut habetur Genes. 2, 24. Et hoc Apostolus, ad Ephes. 5,

(1) Ita Mss. et editi omnes libri. Theologi legendum putant, *quantùm ad omnia.*

32, dicit, *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesiâ*; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorâsse.

Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium incarnationis Christi, non solùm quantùm ad incarnationem, sed etiàm quantùm ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus à peccato, et morte liberatur : aliter enim non præfigurâssent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege : quorum quidem sacrificiorum significatum explicitè majores cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes eâ divinitùs esse disposità de Christo venturo, quodammodò habebant velatam cognitionem. Et, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 7, in corp., et ad 1 et 4, ea quæ ad mysteria Christi pertinent tantò distinctiùs(1)cognoverunt,quantò Christo propinquiores fuerunt.

Post tempus autem gratiæ revelatæ tam majores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantùm ad ea quæ communiter in Ecclesiâ solemnizantur, et publicè proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est, quæst. 1, art. 8. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minùs explicitè credere, secundùm quòd convenit statui et officio uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelos non omninò latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit 5 super Genes. ad litt., cap. 19, parùm à princ., quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectiùs cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum quòd Joannes Baptista de adventu Christi in carne non quæsivit quasi hoc ignoraret, cùm ipse hoc expressè confessus fuerit, dicens : *Ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei*, ut habetur Joan. 1, 34. Unde non dixit : *Tu es qui venisti?* sed : *Tu es qui venturus es?* quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quòd ignoraverit eum ad passionem venturum; ipse enim dixerat, Joan. 1, 29 : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*, prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen hoc prophetæ alii etiam non ignoraverunt, sed ante prædixerunt sicut præcipuè patet in Isa. 53. Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit, hom. 6 in Evang., parùm à princip., quòd inquisivit ignorans an ad infernum esset in propriâ personâ descensurus. Sciebat autem quòd virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundùm illud Zach. 9, 2 : *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua*; nec hoc tenebatur explicitè credere, antequàm esset impletum, quòd per seipsum deberet descendere.

(1) Ita ex cod. Tarrac. Bannez, Garcia, Theologi, edit. Coloniensis, Nicolaius et edit. Patav. Cod. Alcan., *tantò diffusiùs*. Quidam codd. malè, *tantò difficiliùs*; unde edit. Rom. Veneta apud Juntas 1588, aliæque veteres sic : *Et, sicut supra dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tantò difficiliùs cognoverunt, quantò à Christo remotiores fuerunt, et tantò faciliùs cognoverunt, quantò Christo propinquiores fuerunt.*

Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit super Luc. (super illud cap. 7 : *Et annuntiaverunt Joanni*), quòd non inquisivit ex dubitatione, seu ignorantiâ, sed magis ex pietate.

Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, hom. 37 in Matth., quòd non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret (1) ejus discipulis; unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad tertium dicendum quòd multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Job. 19, 25, dicitur : *Scio quòd Redemptor meus vivit*. Sibylla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit, lib. 13 cont. Faust., cap. 15. Invenitur etiam in historiis Romanorum, quòd tempore Constantini Augusti et Irenæ (2) matris ejus inventum fuit quoddam sepulcrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in quâ scriptum erat : *Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O Sol, sub Irenæ et Constantini temporibus iterùm me videbis*. (Vid. Baron. ad annum Christi 780.) Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divinâ providentiâ, credentes Deum esse liberatorem hominum secundùm modos sibi placitos, et secundùm quòd aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelâsset, secundùm illud Job. 35, 11 : *Qui docet nos super jumenta terræ*.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm explicitè credere Trinitatem sit de necessitate salutis.* — (3, *dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 4, *corp.*, *et ad* 1, *et in Expos. litt.*; *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *corp.*, *et Verit. quæst.* 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere Trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus, ad Hebr. 11, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*. Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicitè fidem de Trinitate habere.

2. Præterea, Dominus dicit, Joan. 17, 6 : *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus*; quod exponens Augustinus, tract. 106, in Joan., ante med., dicit : *Non id nomen tuum quo vocaris Deus, sed id quo vocaris Pater meus*; et postea subdit etiam : *In hoc quòd Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quòd non est cum*

(1) Ita, cum cod. Tarrac. aliisque, Garcia, Nicolaius et edit Patav. Veteres editi cum cod. Alcan., *satisfaceret*.

(2) Ita hìc et infra emendat optimè Nicolaius. Al., *et Helenæ*, et mox, *sub Helenæ*, contra historiæ fidem.

diis falsis colendus, natus in Judæâ Deus; in hoc verò quòd pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus priùs occultum hominibus, nunc manifestavit eis. Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quòd in Divinitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicitè credebatur.

3. Præterea, illud tenemur explicitè credere in Deo quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicitè credere Trinitatem.

Sed contra est quòd in veteri Testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio Genes. 1, 26, dicitur ad expressionem Trinitatis : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo à principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicitè.

Respondeo dicendum quòd mysterium incarnationis Christi explicitè credi non potest sine fide Trinitatis, quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur quòd Filius Dei carnem assumpserit, quòd per gratiam Spiritûs sancti mundum renovaverit, et iterùm quòd de Spiritu sancto conceptus fuerit.

Et ideò eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicitè creditum à majoribus, implicitè autem et quasi obumbratè à minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis.

Et ideò etiam post tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes ad explicitè credendum mysterium Trinitatis; et omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundùm illud Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

Ad primum ergo dicendum quòd illa duo explicitè credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Ad secundum dicendum quòd ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum; sed per Christum manifestata est mundo, et per Apostolos.

Ad tertium dicendum quòd summa bonitas Dei secundùm modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundùm quòd intelligitur in seipsâ, prout videtur à beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterùm ipsa missio (1) personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

Articulus ix. — *Utrùm credere sit meritorium.* — (*3 part., quæst.* 7, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere non sit meritorium. Principium enim merendi est charitas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 114, art. 4. Sed fides est præambula ad charitatem, sicut et natura. Ergo sicut actus naturæ non est meritorius, quia naturalibus non meremur, ita nec actus fidei.

2. Præterea, credere medium est inter *opinari*, et *scire*, vel *considerare scita.* Sed consideratio scientiæ non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non : si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere, et non credere; si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundùm illud Eccli. 19, 4 : *Qui citò credit, levis est corde;* et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 11, 33, quòd *sancti per fidem adepti sunt repromissiones :* quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum *credere* est meritorium.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 114, art. 3 et 4, actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse.

Ipsum autem *credere* est actus intellectûs assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum quòd natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam; fides autem comparatur ad charitatem sicut dispositio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quòd subjectum vel materia non potest agere nisi virtute formæ; neque etiam dispositio præcedens, antequàm forma adveniat; sed postquàm forma advenerit, tam subjectum quàm dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed, charitate superveniente, actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturæ, et actus naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum quòd in scientiâ duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis ; et ideò assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideò consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei, vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio; et ideò quantùm ad utrumque actus fidei potest

(1) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. Nicolaius et edit. Patav. Al., *visio.*

esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum; est enim quiddam debile et infirmum, secundùm Philosophum in 1 Posterior., text. 44, unde non videtur procedere ex perfectâ voluntate; et sic ex parte assensûs non multùm videtur habere rationem meriti, sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad tertium dicendum quòd ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideò non tollitur ratio meriti (1).

Articulus x. — *Utrùm ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, minuat meritum fidei.* — — (3, *dist.* 24, *art.* 3, *quæst.* 3, *et* 1 *cont.*, *cap.* 8.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quâdam homiliâ (26 in Evang., in principio), quòd *fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum.* Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbet, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quòd qualiscumque ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea, quidquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti, quia *felicitas virtutis est præmium*, ut Philosophus dicit, in 1 Ethic., cap. 9, circa princ. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quòd sit non apparentium, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 4 et 5. Quantò autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tantò minùs hoc est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum à fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est quod 1 Petr. 3, 15, dicitur: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti nos rationem de eâ quæ in nobis est fide et spe.* Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., actus fidei potest esse meritorius, in quantum subjacet voluntati non solùm quantùm ad usum, sed etiam quantùm ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis.

(1) Ita codd. Alcan. et Paris., Nicolaius et edit. Patav. 1712, optimè. Edit. Rom., aliæ vetustæ, theologi ex cod. Camer. aliisque, et edit. Patav. 1698: *Unde non leviter credit, cùm habeat sufficiens inductivum ad credendum; et ideò non tollitur ratio meriti.* Edit. Colon., erroneè prorsùs: *Tamen non habet sufficiens inductivum ad credendum*, etc.

Uno quidem modo sicut præcedens, putà cùm aliquis aut non haberet (1) voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur (2); et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 3, ad 1, et quæst. 77, art. 6, ad 6, quòd passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actûs. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem, ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.

Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cùm enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantùm ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 3, ad 1. Et hoc significatur Joan. 4, 42, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: *Jam non propter tuam loquelam credimus.*

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, ex solâ auctoritate divinâ, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, putà ad hoc quod est Deum esse; non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum quòd rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt; et ideò non desinunt esse *non apparentia;* sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur; unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent; et ideò non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, in tantum augent meritum fidei, in quantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideò etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter

(1) Ita codd. et editi passim. Al., *aut tantùm haberet.*

(2) Ita iidem codd. et editi communiùs. Al., *nisi via ratione humanâ induceretur.*

persecutiones; et etiam sapientes majus meritum fidei habent, non recedentes à fide propter rationes philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum; et ideò non semper diminuunt meritum fidei.

QUÆSTIO III.

DE EXTERIORI ACTU FIDEI. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm confessio sit actus fidei; 2° utrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm confessio sit actus fidei.* — (3, *dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 2, *qu.* 3, *et Rom.* 10, *lect.* 21.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea, ab hoc quòd homo confiteatur fidem, retrahitur interdùm per timorem vel etiam propter aliquam confusionem; unde et Apostolus, ad Ephes. ult., 19, petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiduciâ notum facere mysterium Evangelii.* Sed non recedere à bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quòd confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exteriùs, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda; dicitur enim Gal. 5, 6, quòd *fides per dilectionem operatur.* Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est quòd 2 ad Thessal. 1, super illud : *Et opus fidei in virtute,* dicit Glossa ordin., *id est, confessionem, quæ propriè est opus fidei.*

Respondeo dicendum quòd actus exteriores illius virtutis propriè sunt actus ad cujus fines secundùm suas species referuntur; sicut jejunare secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem; et ideò est actus abstinentiæ.

Confessio autem eorum quæ sunt fidei secundùm suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundùm illud 2 ad Corinth. 4, 13 : *Habentes eumdem spiritum fidei credimus... propter quod et loquimur.* Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est propriè fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum quòd triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quæ sunt fidei; et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est in corp. Alia est confessio gratiarum actionis, sive laudis; et ista est actus latriæ; ordinatur enim ad honorem Deo exteriùs exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum; et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ : unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum quòd removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum, in 8 Phys., text. 32. Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est propriè et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquàm proprium actum, nullâ aliâ virtute mediante.

ARTICULUS II. — *Utrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.* — (3, *dist.* 29, *art.* 8, *qu.* 2, *ad* 3, *et Rom.* 10, *lect.* 2, *et cap.* 14, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quòd minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem; dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 10, 32 : *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei.* Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 10, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis divinæ legis. Confessio autem fidei, cùm sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 71, art. 5, ad 3, et quæst. 88, art. 1, ad 2, non obligant ad semper, etsi semper obligent; obligant autem pro loco et tempore secundùm alias circumstantias debitas, secundùm quas oportet actum humanum limitari ad hoc quòd sit actus virtutis.

Sic ergo confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis,

sed in aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, et etiam utilitas proximis impendenda; putà si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quòd non haberet fidem, vel quòd fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur à fide. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum quòd finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei et proximi; et ideò quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur, sed debet fidem exteriùs confiteri.

Ad secundum dicendum quòd in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum quòd si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifestâ, absque aliquâ utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publicè confiteri; unde Dominus dicit, Matth. 7, 6 : *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos* (1)..., *ne conversi dirumpant vos*. Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contemptâ perturbatione infidelium (2), debet homo publicè fidem confiteri; unde Matth. 15, 12, dicitur, quòd *cùm discipuli dixissent Domino, quòd Pharisæi audito ejus verbo scandalizati sunt*, Dominus respondit : *Sinite illos*, scilicet turbari; *cæci sunt, et duces cæcorum*.

QUÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum de ipsâ fidei virtute: et primò quidem de ipsâ fide; secundò de habentibus fidem, tertiò de causâ fidei; quartò de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° quid sit fides; 2° in quâ vi animæ sit sicut in subjecto; 3° utrùm forma ejus sit charitas; 4° utrùm eadem numero sit fides formata, et informis; 5° utrùm fides sit virtus; 6° utrùm sit una virtus; 7° de ordine ejus ad alias virtutes; 8° de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

Articulus primus. — *Utrùm hæc sit competens fidei definitio : Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* — (3, *dist.* 23, *q.* 2, *art.* 1, *et Ver. q.* 14, *art.* 2, *et* 1-2, *qu.* 46, *art.* 3, *corp.*, *Rom.* 1, *lect.* 6, *et ad Hebr.* 11.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit, ad Hebr. 11, 1, dicens : *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cùm sit virtus theologica, ut supra dictum est, 1-2, qu. 72, art. 3. Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum diversa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei, tanquàm ejus objectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per charitatem quàm per spem; quia charitas est forma fidei, ut infra patebit, art. 3 huj. qu. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quàm res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed *substantia* et *argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia* et *argumentum*. Inconvenienter ergo describitur fides.

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifestata (1). Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur : *Argumentum non apparentium*, quia argumentum facit rem priùs non apparentem postea apparere. Ergo malè dicitur : *Rerum non apparentium*. Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

Respondeo dicendum quòd, licèt quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem et essentiam, ut habetur 6 Metaph., text. 19, tamen si quis rectè consideret, omnia ex quibus fides potest definiri, in prædictâ descriptione tanguntur, licèt verba non ordinentur sub formâ definitionis; sicut etiam apud Philosophos, prætermissâ syllogisticâ formâ, syllogismorum principia tanguntur.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm habitus cognoscantur per actus, et actus per objecta, fides, cùm sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est, qu. 2, art. 2 et 3, qui actus est intellectûs determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum, et finis, et ad objectum intellectûs, quod est verum. Et quia fides, cùm sit virtus theologica, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 92, art. 3, habet idem pro objecto et fine, necesse est quòd objectum fidei, et finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra, qu. 1, art. 1 et 4, quòd veritas prima est objectum fidei, secundùm quòd ipsa est non visa, et ea quibus propter ipsam inhæretur; et secundùm hoc oportet quòd ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundùm rationem rei non visæ; quod pertinet ad rationem rei speratæ,

(1) Vulgata : *Neque mittatis margaritas vestras ante porcos*.

(2) Ita codices et editi passim. Al., *fidelium*.

(1) Nicolaius, *manifesta*

secundùm illud Apostoli ad Rom. 8, 25 : *Quod non videmus speramus*. Veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet; sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est, 1-2, qu. 67, art. 4. Sic ergo habitudo actûs fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur : *Fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, et maximè quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; putà si dicamus, quòd prima principia indemonstrabilia sunt substantia (1) scientiæ, quia scilicet primum quod in nobis est de scientiâ, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum*, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quòd videbimus apertâ visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt, 1-2, qu. 3, art. 8, et qu. 4, art. 3.

Habitudo autem actûs fidei ad objectum intellectûs, secundùm quòd est objectum fidei, designatur in hoc quòd dicitur *argumentum non apparentium*, et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero; unde ipsa firma adhæsio intellectûs ad veritatem fidei non apparentem vocatur hìc *argumentum*. Unde alia littera habet *convictio*, ut legit Aug., tract. 79 in Joan., quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quòd *fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus*.

Per hoc autem (2) fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quòd dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quæ non est adhæsio (3) intellectûs firma ad aliquid; per hoc autem quòd dicitur *non apparentium*, distinguitur fides à scientiâ et intellectu, per quæ aliquid fit apparens; per hoc autem quòd dicitur *substantia sperandarum rerum*, distinguitur virtus fidei à fide communiter sumptâ, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem aliæ definitiones, quæcumque de fide dantur, explicationes sunt hujus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus, tract. 40 in Joan., à med., et lib. 2 QQ. evang., quæst. 39 in princ. : *Fides est virtus quâ creduntur quæ non videntur;* et quod dicit Damascenus, lib. 4 orth. Fid., cap. 12, quòd *fides est non inquisitivus consensus;* et alii dicunt quòd *fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam*, idem est ei quod Apostolus dicit : *Argumentum non apparentium* Quod verò Dionysius dicit, cap. de div. Nom., vers. fin., lect. 5, quòd *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens*, idem est ei quod dicitur : *Substantia rerum sperandarum*.

Ad primum ergo dicendum quòd *substantia* non sumitur hìc secundùm quòd est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundùm quòd in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum quòd cùm fides pertineat ad intellectum, secundùm quòd imperatur à voluntate, oportet quòd ordinetur, sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas; inter quas est spes, ut infra patebit, quæst. 18, art. 1. Et ideò in definitione fidei ponitur objectum spei.

Ad tertium dicendum quòd dilectio potest esse et visorum, et non visorum, et præsentium, et absentium; et ideò res diligenda non ita propriè adaptatur fidei, sicut res speranda; cùm spes semper sit absentium et non visorum.

Ad quartum dicendum quòd *substantia* et *argumentum*, secundùm quòd in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actûs ad diversa objecta, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divinâ, non facit rem in se esse apparentem, et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULUS III. — *Utrùm fides sit in intellectu sicut in subjecto.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. de Prædest. sanctorum (implic. cap. 5, in fin.), quòd *fides in credentium voluntate consistit*. Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientiâ esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides; non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, cùm nihil dicat de evitabili et fugiendo, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 34 et 46; non est ergo principium operationis. Fides autem est *quæ per dilectionem operatur*, ut dicitur ad Galat. 5, 6. Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile vel agibile. Objectum enim fidei est verum æternum, ut ex supra dictis patet, quæst 1, art. 1. Non ergo

(1) Ita edit. passim cum Mss. Al., *subjecta*.

(2) Al., *enim*.

(3) Ita editiones quas vidimus omnes; quam lectionem probat Garcia. In codd. ante vocem, *adhæsio*, est vox alia abbreviata, quæ potest legi *prima*, vel *plena*.

fides est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra est quòd fidei succedit visio patriæ, secundùm illud 1 ad Cor. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

Respondeo dicendum quòd cùm fides sit quædam virtus, oportet quòd actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actûs qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quòd utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim benè potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit benè disposita ad secandum. Dispositio autem ad benè agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita (1), est habitus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 49, art. 4, ad 1, 2 et 3. Et ideò oportet quòd actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utrâque potentiarum. Dictum autem est supra, quæst. 2, art. 1 et 2, quòd credere est actus intellectûs, secundùm quòd movetur à voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus à voluntate et ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundùm prædicta. Et ideò oportet quòd tam in voluntate sit aliquis habitus, quàm in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus; sicut etiam ad hoc quòd actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quòd sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediatè est actus intellectûs, quia objectum hujus actûs est *verum*, quod propriè pertinet ad intellectum.

Et ideò necesse est quòd fides, quæ est proprium principium hujus actûs, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate, in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum quòd non solùm oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse benè dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse benè dispositam ad sequendum imperium rationis; et ideò non solùm oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum quòd fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifestè patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in 1 de Trin., cap. 8, in med., inde est quòd per dilectionem operatur sicut etiam *intellectus speculativus extensione fit practicus*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 49.

Articulus III. — *Utrùm charitas sit forma fidei.* — (*Inf., quæst. 25, art. 2, et 3, dist. 22, qu. 3, art. 1, qu. 2, et dist. 27, qu. 2, art. 4, qu. 3, et Ver. qu. 14, art 5, et quæst. 2, art. 3.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversa species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et charitas dividuntur ex opposito 1 ad Corinth. 13, sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma, et id cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quàm charitas, secundùm illud ad Rom. 1, 5: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Ergo obedientia magis est forma fidei quàm charitas.

Sed contra est quòd unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex superioribus patet, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 17, art. 6, actus voluntarii speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis objectum. Id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideò cujuslibet actûs voluntarii forma quodammodò est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem (1); tum etiam quia modus actionis oportet quòd respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex prædictis, art. 1 hujus quæst., quòd actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis.

Et ideò charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas dicitur esse forma fidei, in quantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum à diversis habitibus informari, et secundùm hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 6 et 7, et quæst. 61, art. 2, cùm de actibus humanis in communi ageretur.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de formâ intrinsecâ. Sic autem charitas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd etiam ipsa obedientia, et similiter spes, et quæcumque alia virtus posset præcedere actum fidei, rationabiliter formatur à charitate, sicut infra patebit, qu. 23, art. 8, et ideò ipsa charitas ponitur forma fidei.

Articulus IV. — *Utrùm fides informis possit fieri formata, vel è converso.* — (*3, dist. 23, qu. 3, art. 4, et 4, dist. 17, qu. 2, art. 1,*

(1) Ita cum Mss. editi passim. Edit. Rom. aliæque vetustæ, *ad objecta.*

(1) Ita edit. Patav. Omnes aliæ, *formam.*

quæst. 3, *corp.*, *et Verit. quæst.* 14, *art.* 7, *et ad Rom.* 1, *lect.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides informis non fiat formata, nec è converso, quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 10, *cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo, adveniente fide formatâ, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundùm illud Jac. 2, 20 : *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quàm infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli, qui habebat priùs habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boetius dicit, *accidentia alterari non possunt.* Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

Sed contra est quòd Jacobi 2, super illud : *Fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa interlin., *quibus reviviscit.* Ergo fides quæ erat priùs mortua et informis, fit formata et vivens.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quòd alius est habitus fidei formatæ et informis; sed adveniente fide formatâ, tollitur fides informis; et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quòd gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat; neque etiam quòd aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideò alii dixerunt quòd sunt quidem diversi habitus fidei formatæ, et informis; sed tamen, adveniente fide formatâ, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quòd habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

Et ideò aliter dicendum quòd idem est habitus fidei formatæ et informis. Cujus ratio est quia habitus diversificatur secundùm illud quod per se ad habitum pertinet. Cùm autem fides sit perfectio intellectûs, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quòd per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundùm id quod pertinet ad voluntatem, id est, secundùm charitatem, non autem secundùm illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti; tunc enim oportet quòd, adveniente perfecto, imperfectum excludatur; sicut, adveniente apertâ visione, excluditur fides, de cujus ratione est ut sit *non apparentium.* Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum, sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideò idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei (1), sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est in corp. Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum quòd illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet anima; et ideò mortuum fieri vivum non potest; sed aliud specie est quod est mortuum, et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentiâ fidei. Et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd gratia facit fidem, non solùm quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiù fides durat. Dictum est enim supra, part. 1, quæst. 104, art. 1, et 1-2, quæst. 109, art. 9, quòd Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minùs facit adveniens fideli quàm adveniens infideli; quia in utroque operatur fidem; in uno quidem confirmando et perficiendo; in alio de novo creando.

Vel potest dici quòd hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quòd gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut è contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad quartum dicendum quòd per hoc quòd fides formata sit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima; quòd quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

ARTICULUS V.—*Utrùm fides sit virtus.*—(1-2, *quæst.* 65, *art.* 2 *et* 3, *dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1, *et quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 2, *et Verit. quæst.* 14, *art.* 3 *et* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum; nam *virtus est quæ bonum facit habentem*, ut dicit Philosophus, in 2 Ethic., cap. 6. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa quàm acquisita. Sed fides propter suî imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in 6 Ethic., cap. 3, circa princ. Ergo multò minùs potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est art. præc. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ et fructus

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. et Camer.; sed Nicolaius, et edit. Patav., *fidei perfectæ.* Al., *fidei neque perfectæ, neque imperfectæ*; item, *de ratione rei perfectæ.* Theologi notant, *imperfectæ*, esse positum à D. Thomà; quo fundamento? retinent tamen nostram lectionem.

distinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, 1 Corinth. 12, et similiter inter fructus, ad Galat. 5. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est quòd homo per virtutes justificatur; nam *justitia est tota virtus*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1. Sed per fidem homo justificatur, secundùm illud ad Rom. 5, 1: *Justificati ergo ex fide pacem habeamus*, etc. Ergo fides est virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet, 1-2, quæst. 55, art. 3 et 4, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actûs, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cùm enim credere sit actus intellectûs assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quòd iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quòd intellectus, semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 3. Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideò fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus, quia etsi habeat perfectionem debitam actûs fidei informis ex parte intellectûs (1), non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 58, art. 4, et quæst. 55, art. 1, quia ad actum temperantiæ requiritur et actus rationis, et actus concupiscibilis (2), sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, et actus intellectûs.

Ad primum ergo dicendum quòd ipsum *verum* est bonum intellectûs, cùm sit ejus perfectio; et ideò, in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulteriùs, in quantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundùm quòd est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum quòd fides de quâ Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum; et ideò talis fides non est virtus. Sed fides de quâ loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum; et ideò talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum quòd fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eâdem specie. Unde fides informis, cùm sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18.

Ad quartum dicendum quòd quidam ponunt quòd fides, quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis.

Sed hoc non convenienter dicitur, quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde Apostolus dicit: *Divisiones gratiarum sunt;* et iterùm: *Alii datur hoc, alii datur illud.* Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, quia informitas non est de substantiâ ejus, secundùm quòd est donum gratuitum.

Unde dicendum est quòd sumitur ibi pro aliquâ fidei excellentiâ, sicut pro *constantiâ fidei*, ut dicit Glossa interl., ibid., vel pro *sermone fidei*. Fides autem ponitur fructus, secundùm quòd habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis; unde ad Galat. 5, ubi enumerantur fructus, exponitur fides *de invisibilibus certitudo*.

Articulus vi. — *Utrùm fides sit una virtus.* — (3, *dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 6, *quæst.* 1, *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 5, *corp.*, *et Ver. qu.* 14, *art.* 12, *et Rom.* 5, *lect.* 5, *fin.*, *et lect.* 6, *et* 2 *Corinth.* 4, *lect.* 1, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. 5, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isa. 2. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quòd sapientia est de æternis, scientia verò de temporalibus, ut patet per Augustinum 13 de Trinit., cap. 19, à princ. Cùm ergo fides sit de æternis et de quibusdam temporalibus, videtur quòd non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 1. Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes; nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isai. 7, 14: *Ecce virgo concipiet.* Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Ephes. 4, 5: *Unus Dominus, una fides.*

Respondeo dicendum quòd fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari: uno modo ex parte objecti; et sic est una fides: objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subjecti; et sic fides diversificatur, secundùm quòd est diversorum. Manifestum est autem quòd fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur. Et ideò si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis

(1) Ita ex codicibus editi omnes. Nicolaius cum Theologis sic ordinat: « *Quia etsi actus fidei infor-* « *mis habeat perfectionem debitam ex parte intelle-* « *ctûs,* » etc.

(2) Ita codd. Tarrac., Alcan., Paris. cum Nicolaio et edit. Patav. Al., *concupiscentiæ*.

Si verò sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides, quia idem est quod ab omnibus creditur; nam etsi sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum quòd temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. Et ideò fides una est de temporalibus et æternis. Secùs autem est de sapientiâ et scientiâ, quæ considerant temporalia et æterna secundùm proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum quòd illa differentia *præteriti* et *futuri* non contingit ex aliquâ diversitate rei creditæ, sed ex diversâ habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est, 1-2, quæst. 103, art. 4, et quæst. 107, art. 1, ad 1.

Ad tertium dicendum quòd illa ratio procedit de diversitate fidei secundùm numerum.

ARTICULUS VII. — *Utrùm fides sit prima inter virtutes.* — (*1-1, quæst.* 6, *art.* 6, *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 5, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 2, *corp., et ad* 1 *et* 2, *et art.* 3, *ad* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. 12, in Glossâ (ordin. Ambr.), super illud: *Dico vobis amicis meis,* quòd fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cujus est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa (interl. Cassiod.) dicit super illum (1) psalmum: *Noli æmulari* (in hæc verba: *Spera in Domino* psalm. 36), quòd *spes introducit ad fidem.* Spes autem est virtus quædam, ut infra dicetur, qu. 17, art. 1. Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est, art. 2 huj. qu., quòd intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientiâ ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossâ (interl. et ord. Aug. de Fid. et Operib., cap. 16, sup. illud: *Fundamentum enim aliud,* etc.), dicitur 1 ad Cor. 3. Formatur autem fides per charitatem, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Ergo fides à charitate habet quòd sit fundamentum; charitas ergo est magis (2) fundamentum quàm fides; nam fundamentum est prima pars ædificii; et ita videtur quòd sit prior fide.

5. Præterea, secundùm ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præcedit actum intellectûs, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quòd *fides est substantia sperandarum rerum.* Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cùm enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 13, art. 3, et quæst. 34, art. 4, ad 1, necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quòd priùs sit in intellectu quàm in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cùm ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quòd fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundùm quòd est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum, in 8 Phys., text. 32. Et secundùm hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, in quantum removent impedimenta credendi; sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsuppositâ fide, ut patet per Augustinum, in lib. 4 contra Julianum, cap. 3.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æternâ beatitudine, nisi credatur possibilis, quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 40, art. 1. Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quòd perseveret in fide, vel quòd fidei firmiter adhæreat; et secundùm hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum quòd obedientia dupliciter dicitur: quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute, quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 100, art. 2. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundùm quòd importat inclinationem quantùm ad implendum mandata, secundùm quòd habent rationem debiti; et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiæ; reddit enim superiori debitum, obediendo sibi (1); et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini

(1) Ita ex codicibus editi veteres. Nicolaius et edit. Patav.: *Super illud*: « Spera in Domino, » *in Psal.* 36: « Noli æmulari, » *quòd spes*, etc., ex margine in textum traductâ adnotatione.

(2) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. Al., *majus.*

(1) Nicolaius, *ei;* sed Mss. et editi passim ut hic.

quòd Deus sit superior, cui debeat obedire

Ad quartum dicendum quòd ad rationem fundamenti, non solùm requiritur quòd sit primum, sed etiam quòd sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem, secundùm illud Colos. 3, 14: *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis* Et ideò fides sine charitate fundamentum esse non potest; nec tamen oportet quòd charitas sit prior fide.

Ad quintum dicendum quòd actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus; sed talis actus præsupponit fidem; quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm fides sit certior scientiâ et aliis virtutibus intellectualibus.* —(*3, dist. 23, quæst. 2, art. 2, quæst. 3, et 3 cont., cap. 154, et Ver. quæst. 10, art. 12, ad 15, et Joan. 4, lect. 5, fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit certior scientiâ et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini; unde videtur illud esse certius quod minùs potest habere de dubitatione, sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdùm potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed *fides est ex auditu,* ut dicitur ad Rom. 10, 17; in intellectu autem, et scientiâ, et sapientiâ includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quàm fides.

3. Præterea, quantò aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tantò est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundùm illud Isai. 7, 9: *Nisi credideritis, non intelligetis* (1), secundùm aliam litteram (70 Interpr.) et Augustinus dicit etiam de scientiâ, 14 de Trinit., cap. 1, à med., quòd *per scientiam roboratur fides.* Ergo videtur quòd certior sit scientia vel intellectus quàm fides.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Thessalon. 2, 13: *Cùm accepissetis à nobis verbum auditûs,* scilicet per fidem, *accepistis id, non ut verbum hominum, sed sicut verè est, verbum Dei.* Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 62, art. 4, ad 2, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars; quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere; tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 57, art. 2, ad 3. Sed sciendum est quòd sapientia et scientia, et intellectus dupliciter dicuntur: uno modo secundùm quòd ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in 6 Ethic., cap. 3, 6 et 7; alio modo secundùm quòd ponuntur dona Spiritûs sancti.

Primo modo dicendum est quòd certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causâ certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam; et hoc modo fides est certior tribus prædictis, quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.

Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius quod pleniùs consequitur intellectus hominis; et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideò ex hâc parte fides est minùs certa.

Sed quia unumquodque judicatur implicitè quidem secundùm causam suam, secundùm autem dispositionem, quæ ex parte subjecti est, judicatur secundùm quid, inde est quòd fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundùm quid, scilicet quoad nos.

Similiter autem si accipiantur tria prædicta secundùm quòd sunt dona præsentis vitæ, comparantur (1) ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt. Unde etiam secundùm hoc fides est eis certior.

Ad primum ergo dicendum quòd illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, in quantum non plenè assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum quòd cæteris paribus visio est certior auditu; sed si ille à quo auditur, multùm excedit visum videntis, sic certior est auditus quàm visus; sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quàm de eo quod sibi secundùm suam rationem videtur; et multò magis homo certior est de eo quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quod videt propriâ ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum quòd perfectio intellectûs et scientiæ excedit cognitionem fidei quantùm ad majorem manifestationem, non tamen quantùm ad certiorem inhæsionem: quia tota certitudo intellectûs vel scientiæ, secundùm quòd sunt dona, procedit à certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundùm autem quòd scientia, et sapientia, et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit à certitudine (2) et à verbo Dei, cui innititur fides.

QUÆSTIO V.

DE HABENTIBUS FIDEM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de habentibus

(1) Vulgata: *Si non credideritis, non permanebitis.*

(1) Al., *cooperatur.*

(2) Ita editi passim. Codd. Camer., Alcan. et alii, *deficit à certitudine à verbo Dei.* An *deficit certitudine* (vel *in certitudine*) *à verbo Dei?*

fidem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm Angelus aut homo in primâ suî conditione habuerit fidem; 2° utrùm dæmones habeant fidem; 3° utrùm hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis; 4° utrùm fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angelus, aut homo in primâ suî conditione habuerit fidem.* — (*Sup., quæst.* 2, *art.* 7, *corp., et* 3 *part., quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus aut homo in suâ primâ conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de Sancto Victore, in suis Sententiis (scil. lib. 1 de Sacram., part. 10, cap. 2, ante med.), quòd *quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum, et quæ in Deo sunt, videre non valet.* Sed Angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem vel lapsum habuit oculum contemplationis apertum; *videbat enim res in Verbo,* ut Augustinus dicit in 2 super Genes. ad litt., cap. 8; et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse oculum contemplationis apertum; dicit enim Hugo de Sancto Victor. in suis Sententiis (loc. cit., part. 6, cap. 14), quòd *novit homo in primo statu Creatorem suum, non eâ cognitione quâ foris auditu solo percipitur, sed eâ quæ intùs per inspirationem ministratur; non eâ quâ Deus modò à credentibus absens fide quæritur, sed eâ quâ per præsentiam contemplationis manifestiùs cernebatur.* Ergo homo vel Angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea, cognitio fidei est ænigmatica et obscura, secundùm illud 1 ad Cor. 13, 12: *Nunc videmus per speculum in ænigmate.* Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in Angelo, quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit neque in homine neque in Angelo.

3. Præterea, Apostolus dicit, ad Rom. 10, 17, quòd *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei.* Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis aut humanæ; non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in Angelo.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator sit.* Sed Angelus et homo in suî primâ conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, quòd in Angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cùm fides sit *argumentum non apparentium,* secundùm Apostolum, Hebr. 11, *et per fidem credantur ea quæ non videntur,* ut Augustinus dicit, tract. 40 in Joan., à med., et lib. 2 QQ. Evang., qu. 39, in princ., illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens, vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cùm ergo Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem quâ Deus per essentiam videtur, manifestum est quòd non habuit sic manifestam cognitionem quòd excluderetur ratio fidei.

Unde quòd non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitùs ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et Angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, fortè posset teneri quòd fides non fuerit in Angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solùm hominis, sed etiam Angeli.

Sed quia in primo jam diximus, quæst. 62, art. 3, et quæst. 91, art. 1, quòd homo et Angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideò necesse est dicere quòd per gratiam acceptam et nondùm consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 7. Et ideò necesse est dicere quòd Angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est quòd in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhærendo primæ veritati. Quantùm ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futurâ beatitudine nondùm adeptâ, inhærendo primæ veritati; sed quantùm ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifestè scita ab alio, etiam in statu præsenti, ut supra dictum est, qu. 1, art. 5, et qu. 2, art. 4, ad 2. Et secundùm hoc etiam potest dici quòd Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifestâ cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis habeant, tamen potest dici quòd contemplatio quæ tollit necessitatem fidei (1), est contemplatio patriæ, quâ supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifestè cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quàm nos possumus. Unde non inerat eis fides, quâ ita quæreretur Deus absens, sicut à nobis quæritur; erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quàm sit nobis; licèt nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ.

(1) Ita Mss. et editi plurimi. Edit. Patav., *rationem fidei.*

Ad secundum dicendum quòd in statu primæ conditionis hominis vel Angeli non erat obscuritas culpæ vel pœnæ; inerat tamen intellectui hominis et Angeli quædam obscuritas naturalis, secundùm quòd omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum quòd in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exteriùs loquente, sed à Deo interiùs inspirante; sicut et prophetæ audiebant, secundùm illud psalm. 84, 9 : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

Articulus ii. — *Utrùm in dæmonibus sit fides.* — (*Dist.* 23, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 1, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 9, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in lib. de Prædest. sanct., cap. 5, in fin., quòd *fides consistit in credentium voluntate.* Hæc autem voluntas bona est, quâ quis vult credere Deo. Cùm ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in 1 dictum est, quæst. 64, art. 2, ad 5, videtur quòd in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundùm illud Ephes. 2, 8 : *Gratiâ estis salvati per fidem; donum enim Dei est.* Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossâ (ordin. Hieron.), super illud Oseæ 3 : *Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinaria uvarum.* Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum, tract. 89 in Joan., à princ., super illud Joan. 15 : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum, quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in dæmonibus.

Sed contra est quod dicitur Jac. 2, 19 : *Dæmones credunt et contremiscunt.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 2, et qu. 2, art. 1, intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat vel secundùm se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis moventis intellectum (1). Quòd autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus : uno modo ex ordine voluntatis ab bonum; et sic credere est actus laudabilis; alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quòd judicet esse credendum his quæ dicuntur, licèt non convincatur per evidentiam rei; sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur; licèt illud futurum quod prædicitur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur.

Dicendum est ergo quòd in fidelibus Christi laudatur fides secundùm primum modum; et secundùm hoc non est in dæmonibus, sed solùm secundo modo; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ à Deo esse; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant, putà Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd dæmonum fides est quodammodò coacta ex signorum evidentiâ; et ideò non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quòd credunt.

Ad secundum dicendum quòd fides quæ est donum gratiæ inclinat hominem ad credendum secundùm aliquem effectum boni, etiamsi sit informis; unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectûs.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum dæmonibus displicet quòd signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur; et ideò in nullo malitia eorum minuitur per hoc quòd credunt.

Articulus iii. — *Utrùm qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.* — (3, *dist.* 23, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 2, *et Ver. qu.* 14, *art.* 10, *ad* 10, *et quodl.* 6, *qu.* 4, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quàm intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. Ergo videtur quòd nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub unâ scientiâ, putà geometriâ, continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriæ circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios.

Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides, postquàm discredit unum articulum fidei.

Respondeo dicendum quòd in hæretico dis-

(1) Ita ex cod. Tarrac. optimè Garcia; quam lectionem confirmat cod. Alcan., sed omittit *moventis intellectum.* Al. : *Sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum, et obedientis Deo.* Nicolaius omittit *et obedientis Deo.*

credente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis.

Cujus ratio est quia species cujuslibet habitûs dependet ex formali ratione objecti, quâ sublatâ, species habitûs remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundùm quòd manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate primâ. Unde quicumque non inhæret sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate primâ in Scripturis sacris manifestatâ, ille non habet habitum fidei, seu ea quæ sunt fidei, alio modo tenet quàm per fidem; sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quòd non habet ejus scientiam, sed opinionem solùm. Manifestum est autem quòd ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquàm infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet; alioquin, si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est quòd hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ; si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solùm errans. Unde manifestum est quòd talis hæreticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundùm propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quòd alios articulos fidei de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei, sed tenet ea quæ sunt fidei, propriâ voluntate, et judicio.

Ad secundum dicendum quòd in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio; et ideò homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundùm doctrinam Ecclesiæ intelligentis sanè. Et ideò qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum quòd diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima, et sic unum sine alio servari potest; vel ad unum motivum primum, quod est perfectè obedire Deo, à quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundùm illud Jacobi 2, 10 : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

Articulus iv. — *Utrùm fides possit esse major in uno quàm in alio.* — (3, *dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non possit esse major in uno quàm in alio. Quantitas enim habitûs attenditur secundùm objecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei, quia qui deficit ab uno, totaliter amittit fidem, ut supra dictum est, art. præc. Ergo videtur quòd fides non possit esse major in uno quàm in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo, non recipiunt *magis* neque *minus*. Sed ratio fidei est in summo; requiritur enim ad fidem quòd homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit *magis* et *minus*.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuitâ, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eò quòd articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet, quæst. 1, art. 7. Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur majus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum; dicit enim Dominus Petro, Matth. 14, 31 : *Modicæ fidei, quare dubitâsti?* Et mulieri dixit, Matth. 15, 28 : *Mulier, magna est fides tua.* Ergo fides potest esse major in uno quàm in alio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 52, art. 1 et 2, et quæst. 112, art. 4, quantitas habitûs ex duobus attendi potest : uno modo ex objecto, alio modo secundùm participationem subjecti.

Objectum autem fidei potest dupliciter considerari : uno modo secundùm formalem rationem; alio modo secundùm ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. Unde ex hâc parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 6. Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minùs explicitè; et secundùm hoc potest unus homo plura explicitè credere quàm alius; et sic in uno potest esse major fides secundùm majorem fidei explicationem.

Si verò consideretur fides secundùm participationem subjecti, hoc contingit dupliciter : nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 1 et 2, et quæst. 4, art. 2. Potest ergo fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectûs, propter majorem certitudinem et firmitatem; alio modo ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicitè credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundùm hoc ex parte objecti unus habet majorem fidem quàm alius, in quantum plura explicitè credit, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur; sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt, quidam certiùs et devotiùs se ei subjiciunt quàm alii; et secundùm hoc fides est major in uno quàm in alio.

Ad tertium dicendum quòd intellectus principiorum consequitur ipsam naturam huma-

nam, quæ æqualiter in omnibus invenitur, sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 112, art. 4. Unde non est eadem ratio.

Et tamen secundùm majorem capacitatem intellectûs unus magis vel minùs cognoscit veritatem principiorum quàm alius.

QUÆSTIO VI.

DE CAUSA FIDEI. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ fidei; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm fides sit homini infusa à Deo; 2° utrùm fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm fides sit homini à Deo infusa.* — (3 *cont.*, *cap.* 154, *princ.*, *et Ver. quæst.* 58, *art.* 3, *corp.*, *et opusc.* 1, *cap.* 31, *et Eph.* 2, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit homini infusa à Deo. Dicit enim Augustinus, 14 de Trin., cap. 1, à med., quòd *per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur.* Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quàm infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divinâ.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula, et audiendo fidei doctrinam; dicitur enim Joan. 4, 53 : *Cognovit pater quia illa hora erat in quâ dixit ei Jesus : Filius tuus vivit ; et credidit ipse, et domus ejus tota.* Et Rom. 10, 17, dicitur quòd *fides est ex auditu.* Ergo fides habetur ab homine tanquàm acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri. Sed *fides consistit in credentium voluntate,* ut Augustinus dicit in lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 5, circa fin. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est quòd dicitur ad Ephes. 2, 8 : *Gratiâ estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis..., ne quis glorietur...; donum enim Dei est.*

Respondeo dicendum, quòd ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quòd homo aliquid explicitè credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantùm ergo ad primum horum, necesse est quòd fides sit à Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediatè à Deo; sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores, secundùm illud Rom. 10, 15 : *Quomodò prædicabunt, nisi mittantur?*

Quantùm verò ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa, una quidem exteriùs inducens, sicut miraculum visum; vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa : videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideò oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interiùs ad assentiendum his quæ sunt fidei.

Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quòd initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est quòd parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei, sed consummatio fidei est à Deo, per quem (1) nobis proponuntur ea quæ credere debemus.

Sed hoc est falsum, quia cùm homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quòd hoc insit ei ex supernaturali principio interiùs movente, quod est Deus. Et ideò fides quantùm ad assensum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interiùs movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum quòd per scientiam gignitur fides, et nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliquâ scientiâ; sed principalis et propria causa fidei est id quod interiùs movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum quòd etiam ratio illa procedit de causâ proponente exteriùs ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad tertium dicendum quòd credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam, ad hoc quòd elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est, in corp., et quæst. 2, art. 3.

ARTICULUS II.— *Utrùm fides informis sit donum Dei.* — (3, *dist.* 32, *quæst.* 3, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 7, *corp.*, *et Rom.* 8, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter. 32, 4, quòd *Dei perfecta sunt opera.* Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quòd caret debitâ formâ, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quòd caret debitâ formâ. Sed actus deformis peccati non est à Deo, ut supra dictum est, 1-2, qu. 79, art. 2, ad 2. Ergo neque etiam fides informis est à Deo.

3. Præterea, quemcumque Deus sanat, totaliter sanat; dicitur enim Joan. 7, 23 : *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei à Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est à Deo.

Sed contra est quòd quædam Glossa (August. in fragm. serm. de 5 Panib.), dicit, 1

(1) Ita cum codicibus edit. Patav. Al., *per quam.*

ad Cor. 13, quòd *fides quæ est sine charitate, est donum Dei*. Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum.

Respondeo dicendum quòd informitas privatio quædam est. Est autem considerandum quòd privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem; sicut privatio debitæ commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cùm assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus, secundùm quòd in propriâ specie existit, ideò quod non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius; non enim potest dici causa ægritudinis quod non est causa distemperantiæ humorum; potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani.

Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cùm fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ, sicut dictum est quæst 4, art. 4. Et ideò illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est art. præc. Unde relinquitur quòd fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quâdam perfectione quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum quòd deformitas actûs est de ratione speciei ipsius actûs, secundùm quòd est actus moralis, ut supra dictum est, part. 1, qu. 48, art. 1, ad 2, et 1-2, qu. 71, art. 6; dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actûs. Et ideò non potest dici causa actûs deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licèt sit causa actûs, in quantum est actus.

Vel dicendum quòd deformitas non solùm importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem: unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideò sicut actus deformis non est à Deo, ita nec aliqua fides falsa; et sicut fides informis est à Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint charitate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt à Deo.

Ad tertium dicendum quòd ille qui accipit à Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundùm quid, ut scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit quòd aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propriâ iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo quòd credat; non tamen datur ei charitatis donum; sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

QUÆSTIO VII.

De effectibus fidei. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus fidei; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrùm timor sit effectus fidei; 2° utrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

Articulus primus. — *Utrùm timor sit effectus fidei.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem; dicitur enim Eccli. 2, 8: *Qui timetis Deum, credite illi*. Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est, 1-2, qu. 23, art. 2. Fides autem generat spem, ut dicitur in Glossâ (interl., sup. illud: *Abraham genuit Isaac*), Matth. 1. Ergo non est causa timoris.

3. Præterea, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima; objectum autem timoris est malum, ut supra dictum est, 1-2, qu. 18, art. 2. Actus autem habent speciem ex objecto, secundùm supra dicta, 1-2, quæst. 18, art. 2. Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est quod dicitur Jac. 2, 19: *Dæmones credunt et contremiscunt*.

Respondeo dicendum quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, 1-2, qu. 22, art. 2, et qu. 42, art. 1. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum, vel malum apprehensum. Unde oportet quòd timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundùm divinum judicium inferuntur; et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri, qui timor est servilis.

Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, in quantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quòd sit quoddam immensum et altissimum bonum, à quo separari est pessimum, et cui velle æquari est malum.

Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis; et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere et ei subjici.

Ad primum ergo dicendum quòd timor Dei non potest universaliter præcedere fidem, quia si omninò ejus ignorantiam haberemus quantùm ad præmia vel pœnas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed, suppositâ fide de aliquibus articulis fidei, putà de excellentiâ divinâ, sequitur timor reverentiæ, ex quo sequitur ulteriùs ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa à Deo. Unde ibi sequitur: *Et non evacuabitur merces vestra*.

Ad secundum dicendum quòd idem secundùm contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundùm idem. Fides autem generat spem, secundùm quòd facit nobis æstimationem de præmiis, quæ Deus retribuit justis; est autem causa timoris, secundùm quòd facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum quòd objectum fidei primum et formale est bonum, quod est veritas prima; sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, putà quòd malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari; et quòd peccatores pœnalia mala sustinebunt à Deo; et secundùm hoc fides potest esse causa timoris.

Articulus ii. — *Utrùm purificatio cordis sit effectus fidei.* — (*4, dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 4. *ad* 4, *et Ver. qu.* 28, *art.* 1, *ad* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipuè in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor

3. Præterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maximè purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cùm sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est quod dicit Petrus, Act. 15, 9: *Fide purificans corda eorum.*

Respondeo dicendum quòd impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quòd rebus vilioribus immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quòd rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis; et ideò impura redditur ex hoc quòd temporalibus se subjicit per amorem.

A quâ quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dùm scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum principium est fides. *Accedentem* enim *ad Deum oportet credere*, ut dicitur Hebr. 11, 6. Et ideò primum principium purificationis cordis est fides, quâ purificatur impuritas erroris; quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, in quantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum quòd fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quòd intellectus humanus inordinatè inhæret rebus se inferioribus, dùm scilicet vult secundùm rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Proverb. 10, 12.

Ad tertium dicendum quòd obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectûs humani, secundùm statum præsentis vitæ.

QUÆSTIO VIII.

De dono intellectus. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dono intellectûs et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei; et circa donum intellectûs quæruntur octo: 1° utrùm intellectus sit donum Spiritûs sancti; 2° utrùm possit simul esse in eodem cum fide; 3° utrùm intellectus, qui est donum Spiritûs sancti, sit speculativus tantùm, vel etiam practicus; 4° utrùm omnes qui sunt in gratiâ, habeant donum intellectûs; 5° utrùm hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratiâ; 6° quomodò se habeat donum intellectûs ad alia dona; 7° de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus; 8° de eo quod respondet ei in fructibus.

Articulus primus. — *Utrùm intellectus sit donum Spiritûs sancti.* — (3, *dist.* 35, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et Isai.* 11, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit donum Spiritûs sancti. Dona enim gratuita distinguuntur à donis naturalibus; superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in animâ, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in 6 Ethic., cap. 6. Ergo non debet poni donum Spiritûs sancti.

2. Præterea, dona divina participantur à creaturis secundùm earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium in lib. de divin Nom., cap. 4, lect. 5 et 6. Sed modus humanæ naturæ est ut non simpliciter veritatem cognoscat (quod pertinet ad rationem intellectûs) sed discursivè (quod est proprium rationis), ut patet per Dionysium in 7 cap. de div. Nom., lect. 2. Ergo cognitio divina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quàm intellectûs.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in 3 de Animâ, text. 58. Sed nullum donum Spiritûs sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritûs sancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Isai. 11, 2: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectûs.*

Respondeo dicendum quòd nomen intellectûs quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim *intelligere*, quasi *intùs legere*. Et hoc manifestè patet considerantibus differentiam intellectûs et sensûs; nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectûs est *quod quid est*, ut dicitur in 3 de Animâ. text. 26.

Sunt autem multa genera eorum quæ interiùs latent, ad quæ oportet cognitionem ho-

minis quasi intrinsecùs penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res enim intelligibiles (1) sunt quodammodò interiores respectu rerum sensibilium, quæ exteriùs sentiuntur), et in causis latent effectus, et è converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus (2).

Sed cùm cognitio hominis à sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est quòd quantò lumen intellectûs est fortius, tantò potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectûs est finitæ virtutis; unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulteriùs penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectûs.

Ad primum ergo dicendum quòd per lumen naturale nobis inditum tantùm cognoscuntur (3) quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 3, et 1-2, quæst. 3, art. 8, necesse est quòd homo ulteriùs pertingat ad quædam altiora; et ad hoc requiritur donum intellectûs.

Ad secundum dicendum quòd discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis; et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod priùs erat ignotum. Quòd ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideò ista superadditio non dicitur *ratio*, sed magis *intellectus*, quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum quòd *voluntas* nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ; sed *intellectus* nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima; et ideò supernaturale donum magis nominatur nomine intellectûs quàm nomine voluntatis.

Articulus II. — *Utrùm donum intellectûs possit simul esse cum fide.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum intellectûs non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 14, quòd *id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur*. Sed id quod creditur, non comprehenditur, secundùm illud Apostoli ad Philipp. 3, 12. *Non quòd jam comprehenderim, aut quòd perfectus sim*. Ergo videtur quòd fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 4, et qu. 4, art. 1. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Præterea, intellectus est certior quàm scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est, qu. 1, art. 4 et 5. Multò ergo minùs intellectus et fides.

Sed contra est quod Gregorius dicit in lib. 1 Moral., cap. 15, à princ., quòd *intellectus de auditis mentem illustrat*. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita; unde dicitur Lucæ ult. quòd *Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas*. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

Respondeo dicendum quòd hìc duplici distinctione est opus: unâ quidem ex parte fidei, aliâ autem ex parte intellectûs.

Ex parte quidem fidei distinguendum est, quòd quædam per se directè cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum; quædam verò cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundùm aliquem modum, sicut omnia quæ in Scripturâ divinâ continentur.

Ex parte verò intellectûs distinguendum est, quòd dupliciter dici possumus aliqua intelligere: uno modo perfectè, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundùm quòd in se est; et hoc modo ea quæ directè cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei; sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfectè, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodò sit; sed tamen cognoscitur quòd (1) ea quæ exteriùs apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit quòd propter ea quæ exteriùs apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei; et secundùm hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ tres rationes procedunt, secundùm quòd aliquid perfectè intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

Articulus III. — *Utrùm donum intellectûs sit speculativum tantùm, an etiam practicum.* — (*Inf., art.* 6, *corp., et ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus, qui ponitur donum Spiritûs sancti, non sit practicus, sed speculativus tantùm. *Intellectus* enim, ut Gregorius dicit in 1

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaius, et edit. Rom. Al., omisso signo parenthesis: *Res etiam intelligibiles*.

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolaius. Edit. Patav. et Garcia cum cod. Tarrac.: *Potest dici intellectus, si tamen cognitio hominis à sensu incipiat quasi ab exteriori. Manifestum est autem quòd*, etc.

(3) Ita cum Garciâ editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *statim cognoscuntur*.

(1) Ita cod. Alcan. Editi passim habent ex Garciâ: *Sed tamen cognoscimus*, etc. Edit. Rom. aliæque veteres: *Sed tamen cognoscitur, secundùm quòd ea*, etc.

Moral., cap. 15, à princ., *altiora quædam penetrat*. Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est donum, est dignius aliquid quàm intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus, qui est virtus intellectualis, e t solùm circa necessaria, ut patet per Philosophum, in 6 Ethic., cap. 6. Ergo multò magis intellectus qui est donum, est solùm circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectûs illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 58, art. 2, et qu. 71, art. 6. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

Sed contra est quod in psal. 110, 10, dicitur: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., donum intellectûs non solùm se habet ad ea quæ primò et principaliter cadunt sub fide; sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent. Nam *fides per dilectionem operatur*, ut Apostolus dicit, ad Gal. 5, 6. Et ideò donum intellectûs etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationibus æternis; quibus conspiciendis et consulendis, secundùm Augustinum, de Trinit. lib. 12, cap. 7, in fin., inhæret superior ratio, quæ dono intellectûs perficitur.

Ad primum ergo dicendum quòd operabilia humana, secundùm quòd in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem; sed secundùm quòd referuntur ad regulam legis æternæ, et ad finem (1) beatitudinis divinæ, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum quòd hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus, quòd intelligibilia æterna, vel necessaria considerat, non solùm secundùm quòd in se sunt, sed etiam secundùm quòd sunt regulæ quædam humanorum actuum, quia quantò virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tantò nobilior est.

Ad tertium dicendum quòd regula humanorum actuum est ratio humana et lex æterna, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 71, art. 6. Lex autem æterna excedit naturalem rationem. Et ideò cognitio humanorum actuum, secundùm quòd regulatur à lege æternâ, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritûs sancti.

Articulus iv. — *Utrùm donum intellectûs insit omnibus habentibus gratiam.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum intellectûs non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, 2 Moral., cap. 26, aliquant. à princ., quòd *donum intellectûs datur contra hebetudinem mentis*. Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectûs non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem, quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur Ephes. 3. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectûs; imò qui credunt debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit, in lib. 15 de Trinit., cap. 27, ant. med. Ergo donum intellectûs non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquàm ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectûs et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit; quandoque enim *dùm sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit*, ut Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, ante med. Ergo donum intellectûs non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 81, 5: *Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundùm illud Joan. 8, 12: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectûs.

Respondeo dicendum quòd in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit, lib. 1 Retract., cap. 27, circ. fin., et lib. de Prædest. sanct., cap. 1. Voluntas autem non potest rectè ordinari in bonum, nisi præexistente aliquâ cognitione veritatis, quia objectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 34 et 49. Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directè moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectûs illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam.

Et ideò sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectûs.

Ad primum ergo dicendum quòd aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis; sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur à Spiritu sancto, secundùm illud 1 Joan. 2, 27: *Unctio ejus docet vos de omnibus.*

Ad secundum dicendum quòd etsi non omnes habentes fidem plenè intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quòd ab eis nullo modo est deviandum.

Ad tertium dicendum quòd donum intellectûs nunquàm se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem; sed circa alia interdùm se subtrahit, ut non omnia ad liqui-

(1) Ita codices passim et editi. Al., *ad fidem.*

dum per intellectum penetrare possint, ad hoc quòd superbiæ materia subtrahatur.

ARTICULUS V. — *Utrùm donum intellectûs inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectûs donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud psalmi 118: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. 3, parùm à princ., et conc. 8, circ. fin.), dicit: *Prævolat intellectus, et tardè sequitur humanus atque infirmus affectus.* Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem. Ergo donum intellectûs potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea, Dan. 10, 1, dicitur quòd *intelligentiâ opus est in visione* propheticâ; et ita videtur quòd prophetia non sit sine dono intellectûs. Sed prophetia potest esse sine gratiâ gratum faciente, ut patet Matth. 7, 22, ubi dicentibus: *In nomine tuo prophetavimus*, respondetur: *Nunquàm novi vos.* Ergo donum intellectûs potest esse sine gratiâ gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectûs respondet virtuti fidei, secundùm illud Isai. 7, 9, secundùm aliam litteram (70 Interpr.): *Nisi credideritis, non intelligetis.* Sed fides potest esse sine gratiâ gratum faciente. Ergo etiam donum intellectûs.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 6, 45: *Omnis qui audivit à Patre, et didicit, venit ad me.* Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium in 1 Moral., cap. 15, ante med. Ergo quicumque habet intellectûs donum, venit ad Christum; quod non est sine gratiâ gratum faciente. Ergo donum intellectûs non est sine gratiâ gratum faciente.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 1 et 2, dona Spiritûs sancti perficiunt animam, secundùm quòd est benè mobilis à Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectûs, in quantum intellectus hominis est benè mobilis à Spiritu sancto. Hujusmodi autem motûs consideratio in hoc est quòd homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur à Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fide habeat, nondùm consecutus est donum intellectûs, quantùmcumque ex illustratione Spiritûs sancti alia quædam præambula cognoscat.

Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret, tanquàm optimo; quod est solùm habentis gratiam gratum facientem; sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectûs habet nullus sine gratiâ gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus nominat intellectum quamcumque illustrationem intellectualem; quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem

Ad secundum dicendum quòd intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea quæ prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectûs.

Ad tertium dicendum quòd fides importat solùm assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est in corp. art. Et ideò non est similis ratio de intellectu et fide.

ARTICULUS VI. — *Utrùm donum intellectûs distinguatur ab aliis donis.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum intellectûs non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed *sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia*, ut patet per Gregorium, 2 Moral., cap. 26, aliquant. à princ. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium quòd est circa principia per se nota. Sed donum intellectûs non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea verò quæ supernaturalia sunt, sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est, quæst. 1, art. 7. Ergo donum intellectûs non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectûs habet se ad utrumque, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed contra est quòd quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectûs connumeratur aliis donis, ut patet Isai. 11. Ergo donum intellectûs est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum quòd distinctio doni intellectûs ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est, quia donum intellectûs pertinet ad vim cognoscitivam, illa verò tria pertinent ad vim appetitivam.

Sed differentia hujus doni intellectûs ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeò manifesta. Videtur autem quibusdam quòd donum intellectûs distinguatur à dono scientiæ et consilii per hoc quòd illa duo pertinent ad practicam cognitionem, donum autem intellectûs ad speculativam; à dono verò sapientiæ, quod etiam ad specula-

tivam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quòd ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectam verò capacitas intellectûs eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundùm hoc supra numerum donorum assignavimus, 1-2, quæst. 68, art. 4.

Sed diligenter intuenti donum intellectûs non solùm se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est art. 3 hujus qu. Et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 3. Et ideò oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primò quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundariò ad quædam circa creaturas consideranda, et ulteriùs se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundùm quòd per dilectionem operatur, ut ex dictis patet, qu. 4, art. 2, ad 3.

Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostrâ: primò quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intellectûs. Secundò autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantùm ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; quantùm verò ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; quantùm verò ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad primum ergo dicendum quòd prædicta differentia quatuor donorum manifestè competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur; dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum quæ proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quòd perversè judicat circa communem finem vitæ; et ideò propriè opponitur sapientiæ, quæ facit rectum judicium circa universalem causam. Ignorantia verò importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia; et ideò opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio verò manifestè opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum quòd donum intellectûs est circa prima principia cognitionis gratuitæ; aliter tamen quàm fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum verò intellectûs pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur.

Ad tertium dicendum quòd donum intellectûs pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantùm ad judicium, sed quantùm ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

ARTICULUS VII. — *Utrùm dono intellectûs respondeat sexta beatitudo, scilicet : Beati mundo corde, etc.* — (1-2, *quæst.* 94, *art.* 3, *corp., fin., et ad* 1, *et* 3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 4 *et* 6, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dono intellectûs non respondeat beatitudo sexta, scilicet : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Munditia enim cordis maximè videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectûs non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectûs.

2. Præterea, Actor. 15, 9, dicitur : *Fide purificans corda eorum*. Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quàm ad donum intellectûs.

3. Præterea, dona Spiritûs sancti perficiunt hominem in præsenti vitâ. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem; ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est, 1-2, qu. 3, art. 8. Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectûs.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, ante med. : *Sexta operatio Spiritûs sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.*

Respondeo dicendum quòd in sextâ beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 69, art. 2 et 4, et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectûs.

Est enim duplex munditia : una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectûs ab inordinatis affectionibus; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia verò munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ; et hæc quidem est munditia mentis depuratæ à phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum; nec secundùm hæreticas perversitates; et hanc munditiam facit donum intellectûs.

Similiter etiam duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia verò imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tantò in hâc vitâ Deum perfectiùs cognoscimus, quantò magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectûs : prima quidem ad donum intellectûs consummatum, secundùm quod erit in patriâ; secunda verò ad donum intellectûs inchoatum, secundùm quod habetur in viâ.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ duæ rationes procedunt de primâ munditiâ; tertia verò de perfectâ Dei visione. Dona autem et hîc nos perficiunt secundùm quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est, in corp. art., et

1-2, quæst. 69, art. 2.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm in fructibus fides respondeat dono intellectûs.* — (2, *dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 5, *corp.*, *fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd in fructibus fides non respondeat dono intellectûs. Intellectus enim est fructus fidei; dicitur enim Isai. 7, 9 : *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundùm aliam litteram (70 Interpr.), ubi nos habemus : *Si non credideritis, non permanebitis*. Non ergo fides est fructus intellectûs.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu, quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est, qu. 4, art. 1 et 7. Ergo fides non est fructus intellectûs.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quàm pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantùm unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia verò alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quàm sapientiæ vel scientiæ, seu consilio.

Sed contra est quòd finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectûs videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus; dicit enim Glossa (interl. sup. illud : *Fructus autem spiritûs*), ad Gal. 5, quòd *fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo*. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectûs.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 70, art. 1, cùm de fructibus ageretur, fructus spiritûs dicuntur ultima et delectabilia, quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritûs sancti. Ultimum autem et delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideò oportet quòd illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodò fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias.

Secundùm hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus : unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem; et secundùm hoc dicendum est quòd dono intellectûs respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo; sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides, cùm dicitur fructus, sed pro quâdam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectûs.

Ad secundum dicendum quòd fides non potest universaliter præcedere intellectum; non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectûs consequitur fidem, quæ est virtus; ad quam quidem intellectûs perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum quòd cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsâ, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud; sed cognitio speculativa habet fructum in seipsâ, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideò dono consilii, quod pertinet solùm ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectûs et scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solùm unus fructus, qui est certitudo signata (1) nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut jam dictum est in corp., ratio finis, qui importatur in nomine fructûs, magis pertinet ad vim appetitivam quàm ad intellectivam.

QUÆSTIO IX.

DE DONO SCIENTIÆ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dono scientiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm scientia sit donum; 2° utrùm sit circa divina; 3° utrùm sit speculativa, vel practica; 4° quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm scientia sit donum.* — (*Sup.*, *qu.* 8, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia non sit donum. Dona enim Spiritûs sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis; dicit enim Philosophus in 1 Posteriorum, text. 5, quòd *demonstratio est syllogismus faciens scire*. Ergo scientia non est donum Spiritûs sancti.

2. Præterea, dona Spiritûs sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est, qu. præced., art. 4, et 1-2, qu. 68, art. 2 et 9. Sed Augustinus, 14 de Trinit., cap. 1, sub fin., dicit quòd *scientiâ non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsâ fide*. Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est, 1-2, qu. 68, art. 8. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius (2) virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectûs, ut supra dictum est, qu. 8, art. 2 Ergo non respondet ei donum scientiæ, nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo cùm dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 2 et 1, videtur quòd scientia non sit donum.

Sed contra est quòd Isai. 11, computatur inter septem dona.

Respondeo dicendum quòd gratia est perfectior quàm natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cùm autem homo per naturalem rationem assentit secundùm intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam : primò quidem quia capit eam; secundò quia de eâ certum judicium habet.

Et ideò ad hoc quòd intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei, duo requiruntur : quorum unum est quòd sanè capiat ea quæ proponuntur; quod pertinet ad donum intellectûs, ut supra dictum est, qu. 8, art. 6. Aliud autem est ut habeat certum et rectum judicium de eis : discernendo scilicet credenda à non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiæ.

(1) Nicol., *beatitudo significata*.
(2) Al., *ipsius*.

Ad primum ergo dicendum quòd certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimodè, secundùm diversam conditionem uniuscujusque naturæ : nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis; et ideò scientia humana ex ratione demonstrativâ acquiritur. Sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in 1 dictum est, quæst. 14, art. 7, et ideò divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex; cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritûs sancti, cùm sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum quòd circa credenda duplex scientia potest haberi : una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis; et secundùm hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia verò est scientia circa credenda, per quam homo non solùm scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores revincere; et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subjungit : *Aliud est scire tantummodò quid homo credere debeat : aliud scire, quemadmodùm hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

Ad tertium dicendum quòd dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis; sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideò non est inconveniens, si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

Articulus ii. — *Utrùm scientiæ donum sit circa res divinas.* — (3, *dist.* 35, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientiæ donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus, 14 de Trin., c. 1, à med., quòd *per scientiam gignitur fides, nutritur et roboratur.* Sed fides est de rebus divinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 1. Ergo et donum scientiæ est de rebus divinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius quàm scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicæ. Ergo multò magis donum scientiæ est circa res divinas.

3. Præterea, sicut dicitur Rom. 1, 30, *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quòd etiam sit circa res divinas.

Sed contra est quod Augustinus, 14 de Trin., c. 1, à med., et lib. 7, c. 14, circa princ., dicit : *Rerum divinarum scientia propriè sapientia nuncupetur; humanarum autem propriè scientiæ nomen obtineat.*

Respondeo dicendum quòd certum judicium de re aliquâ maximè datur ex suâ causâ, et ideò secundùm ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam judicatur de causâ secundâ. De causâ autem primâ non potest judicari per aliam causam; et ideò judicium, quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum.

In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt à perfectissimo; ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat *quod quid est,* speciali nomine *definitio* vocatur; quæ autem ab hoc deficiunt, convertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quòd *propria* dicuntur.

Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam certitudinem judicii, ut dictum est, art. præced., si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia (1); dicitur enim sapiens in uno quoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideò cognitio divinarum rerum vocatur *sapientia;* cognitio verò rerum humanarum vocatur *scientia,* quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas. Et ideò sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiæ; unde donum scientiæ est solùm circa res humanas, vel solùm circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt ea de quibus est fides sint res divinæ et æternæ, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideò scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ; scire autem ipsas res creditas secundùm seipsas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit secundùm quòd communiter nomen scientiæ sumitur; sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundùm quòd restringitur ad judicium quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 1, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur; et quia id quod est formale, potius est, ideò illæ scientiæ quæ ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licèt quantùm ad materiam magis conveniant cum naturali; et propter hoc dicitur in 2 Physicorum, text. 20, quòd sunt magis naturales. Et ideò cùm homo per res creatas

(1) Ita, ex cod. Tarrac., Garcia et editi passim. In cod. Alcan. : *Habet speciale nomen, quia est speciale nomen, quod est sapientia.* Edit Rom. : *Si quidem certitudo judicii sit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare, habet speciale nomen, quod est sapientia,* etc.

Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quàm ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter; et è converso cùm secundùm res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quàm ad scientiam pertinet.

ARTICULUS III. — *Utrùm scientiæ donum sit scientia practica.* — (*Inf., quæst.* 52, *art.* 2, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 31, *art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., cap. 14, circa princ., quòd *actio quâ exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur.* Sed scientia, cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia quæ est donum, est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit, 1 Moral., cap. 15, à med.: *Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valdè inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret.* Ex quâ auctoritate habetur quòd scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

3 Præterea, dona Spiritûs sancti non habentur nisi à justis, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 5. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundùm illud Jac. 4, 17: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 1 Moral., loco cit.: *Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantia jejunium superat.* Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam et practicam. Ergo scientia quæ est donum, est speculativa et practica.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 8, donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectûs, ad certitudinem fidei. Fides autem primò et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operemur, inde etiam est quòd fides ad operationem se extendit, secundùm illud Galat. 5, 6: *Fides per dilectionem operatur.*

Unde etiam oportet quòd donum scientiæ primò quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat; secundariò autem se extendit etiam ad operationem, secundùm quòd per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundùm quòd se extendit ad operationem; attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primò; et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est, quæst. 8, art. 5, de dono intellectûs, quòd non quicumque intelligit, habet donum intellectûs, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ: ita etiam de dono scientiæ est intelligendum quòd illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum judicium habent circa credenda et agenda, ita quòd in nullo devient à rectitudine justitiæ. Et hæc est scientia sanctorum, de quâ dicitur Sap. 10, 10: *Justum deduxit Dominus per vias rectas...., et dedit illi scientiam sanctorum.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet:* Beati qui lugent, *etc.* — (1-2, *quæst.* 69, *art.* 3, *ad* 3, *et inf., quæst.* 121, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 4, *corp., fin., et art.* 6, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Sicut enim malum est causa tristitiæ et luctûs, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principaliùs manifestantur bona quàm mala, quæ per bona cognoscuntur: *rectum enim est judex sui ipsius, et obliqui,* ut dicitur in 1 de Animâ, text. 85. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium; dicitur enim Sapient. 8, 16: *Non habet amaritudinem illius conversatio, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium.* Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea, donum scientiæ priùs consistit in speculatione quàm in operatione. Sed secundùm quòd consistit in speculatione, non respondet ei luctus; *quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo,* ut dicitur in 3 de Animâ, text. 49, neque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Sermone Domini in monte, cap. 4, parùm à princ.: *Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt.*

Respondeo dicendum, quòd ad scientiam propriè pertinet rectum judicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter à Deo avertitur, secundùm illud Sap. 14, 11: *Creaturæ factæ sunt in odium.., et muscipulam pedibus insipientium,* qui scilicet rectum judicium de his non habent, dùm æstimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ.

Et ideò beatitudo luctûs ponitur respondere dono scientiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenùs referuntur ad bonum divinum, ex quo propriè consurgit gaudium spirituale. Et ideò directè quidem spiritualis pax et gaudium consequens respondet dono sapientiæ; dono autem scientiæ respondet quidem primò

luctus de præteritis erratis, et consequenter consolatio, dùm homo per rectum judicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideò in hâc beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio; quæ quidem inchoatur in hâc vitâ, perficitur autem in futurâ.

Ad secundum dicendum quòd de ipsâ consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem, potest tristari quandoque; et secundùm hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum quòd scientiæ, secundùm quòd in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei; sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinatâ affectione circa ipsas; et hoc dico quantùm ad beatitudinem viæ. Et ideò scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

QUÆSTIO X.

De infidelitate in communi. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis; et primò de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundò de blasphemiâ, quæ opponitur confessioni; tertiò de ignorantiâ et hebetudine, quæ opponuntur scientiæ et intellectui.

Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundò de hæresi; tertiò de apostasiâ à fide.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrùm infidelitas sit peccatum; 2° in quo sit sicut in subjecto; 3° utrùm sit maximum peccatorum; 4° utrùm omnis actio infidelium sit peccatum; 5° de speciebus infidelitatis; 6° de comparatione earum ad invicem; 7° utrùm cum infidelibus sit disputandum de fide; 8° utrùm sint cogendi ad fidem; 9° utrùm sit cum eis communicandum; 10° utrùm possint Christianis infideles præesse; 11° utrùm ritus infidelium sint tolerandi; 12° utrùm pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

Articulus primus. — *Utrùm infidelitas sit peccatum.* — (*Infra*, *quæst.* 34, *art.* 2, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 39, *quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. orthod. Fid., cap. 4 et 30. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam; dicit enim Augustinus in lib. de Prædestinatione sanctorum, cap. 5, circa fin., quòd *posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodùm habere charitatem, gratiæ est fidelium.* Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam. Et ita non est peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quòd infidelitatem vitet; quam vitare non potest, nisi fidem habendo; dicit enim Apostolus, ad Rom. 10, 14 : *Quomodò credent ei quem non audierunt? Quomodò autem audient sine prædicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 4, sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

Respondeo dicendum quòd infidelitas dupliciter accipi potest : uno modo secundùm puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quòd non habet fidem; alio modo potest intelligi infidelitas secundùm contrarietatem ad fidem; quâ scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundùm illud Isaiæ 53, 1 : *Quis credidit auditui nostro?* et in hoc propriè perficitur ratio infidelitatis; et secundùm hoc infidelitas est peccatum.

Si autem accipiatur secundùm negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.

Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit Joan. 15, 22 : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent;* quod exponens Augustinus, tract. 89 in Joan., ante med., dicit, quòd *loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum.*

Ad primum ergo dicendum quòd habere fidem non est in naturâ humanâ; sed in naturâ humanâ est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi (1). Unde infidelitas secundùm hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de infidelitate, secundùm quòd importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum quòd infidelitas, secundùm quòd est peccatum, oritur ex superbiâ; ex quâ contingit quòd homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei et sano intellectui (2) Patrum; unde Gregorius dicit 31 Moral., cap. 17, à med., quòd *ex inani gloriâ oriuntur novitatum præsumptiones.* Quamvis posset dici quòd sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis, ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

Articulus II. — *Utrùm infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto.* — (2, *dist.* 36, *qu.* 1, *art.* 2, *ad* 4, *et* 3, *dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *exteriori veritati prædicationis.*

(2) Nicol., *ex sano intellectu.*

quòd infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in libro de duabus Animabus, cap. 10 et 11. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est art. præc. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quòd prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea, 2 ad Corinth. 2, super illud: *Satanas transfigurat se in angelum lucis*, dicit Glossa (ord. August. in Enchirid., cap. 60), quòd *si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error mordibus, si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt*. Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhæret, intendens bono Angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversâ voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra, contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 74, art. 1 et 2, peccatum dicitur esse in illâ potentiâ quæ est principium actûs peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium: unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum; et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actûs peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum; sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ; et secundùm hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectûs, sed moti à voluntate, sicut et assentire.

Et ideò infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto; in voluntate autem sicut in primo motivo (1). Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd contemptus voluntatis causat dissensum intellectûs, in quo perficitur ratio infidelitatis; unde causa infidelitatis est in voluntate; sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum quòd ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei, quia *sensus corporis fallitur; mens verò non removetur à verâ rectâque sententiâ*, ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cùm incipit ad sua adducere, id est, mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

Articulus III. — *Utrùm infidelitas sit maximum peccatorum.* — (*Inf., qu.* 39, *art.* 2, *et* 3 *part., qu.* 80, *art.* 5, *corp., et Mal. qu.* 2, *art.* 10, *et ad* 2, *et qu.* 3, *art.* 8, *ad* 1, *et Rom.* 2, *lect.* 2, *et Hebr.* 10, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus, lib. 4 de Bapt., contra Donatist., cap. 20, in princ., et habetur 6, quæst. 1: *Utrùm catholicum pessimis moribus alicui hæretico, in cujus vitâ præter id quòd hæreticus est, non inveniunt homines quòd reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam.* Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quòd infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum; dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 1, 13: *Priùs fui blasphemus, et persecutor, et contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea, majori peccato debetur major pœna, secundùm illud Deuteron. 25, 2: *Pro mensurâ peccati erit et plagarum modus.* Sed major pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus, secundùm illud ad Hebr. 10, 29: *Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, exponens illud Joan. 15: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, tract. 89 in Joan., à princip.: *Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum* (scilicet infidelitatis) *quo tenentur cuncta peccata.* Infidelitas ergo est maximum peccatorum

Respondeo dicendum quòd omne peccatum formaliter consistit in aversione à Deo, ut supra dictum est, 1-2, qu. 71, art. 6, et qu. 73, art. 3. Unde tantò aliquod peccatum est gravius, quantò per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quòd quantùm ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet, quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est quòd peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secùs autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur, q. 20, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet peccatum quod est gravius secundùm suum genus, esse minùs grave secundùm aliquas circumstantias. Et ideò Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico et hæretico aliàs non peccante, quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliquâ circumstantiâ alleviari, et è converso peccatum catholici ex aliquâ circumstantiâ aggravari.

Ad secundum dicendum quòd infidelitas

(1) Ita melioris notæ codices, et edit. Patav. Al. *in proximo motivo*; item, *in principio motivo*.

habet ignorantiam adjunctam, et habet renisum (1) ad ea quæ sunt fidei; et ex hâc parte habet rationem peccati gravissimi; ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis, et maximè quando aliquis ex malitiâ non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum quòd infidelis pro peccato infidelitatis graviùs punitur quàm alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, putà pro adulterio, si committatur à fideli et ab infideli, cæteris paribus, graviùs peccat fidelis (2) quàm infidelis, tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

Articulus iv. — *Utrùm omnis actio infidelis sit peccatum.* — (*2, dist. 7, qu. 1, art. 2, corp., fin., et 1, dist. 41, qu. 1, art. 1, et Mal. qu. 2, art. 5, ad 7, et Rom. 14, fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd quælibet actio infidelis sit peccatum, quia, super illud Rom. 14 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa (ord. ex lib. Sentent. Prosp., cap. 106) : *Omnis infidelium vita est peccatum.* Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione rectâ. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori, corrumpitur et posterius. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cùm in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est quod de Cornelio adhuc infideli existente dictum est, Act. 10, quòd acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 85, art. 1 et 2, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cùm infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratiâ carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quòd infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratiâ, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt.

Unde non oportet quòd in omni suo opere peccent; sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

(1) Ita cod. Tarrac. et Alcan. Theologi, Nicolaius, et edit. Rom., *dissensum*. Edit. Patav., *renitentiam*.

(2) Ita edit. Rom., et Theologi ex Mss. Garcia. Nicolaius et edit. Patav., *graviùs punitur, quia graviùs peccat fidelis*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cùm peccata sine fide non tollantur; vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibid. (non in Glos. sed ex Aug., lib. 4 contra Julian., c. 3) subditur : *Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat.*

Ad secundum dicendum quòd fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad tertium dicendum quòd per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quòd infidelis non erat; alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondùm manifestatâ Evangelii veritate. Unde ut eum in fide pleniùs instrueret, mittitur ad eum Petrus.

Articulus v. — *Utrùm sint plures infidelitatis species.* — (*Inf., qu. 2, art. 1, corp., et qu. 94, art. 1, ad 1.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures infidelitatis species. Cùm enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quòd sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, à quâ habet unitatem, licèt multa materialiter credat. Ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima. Ea verò quæ discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundùm speciem non attenditur secundùm principia materialia, sed secundùm principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species, secundùm diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis à veritate fidei deviare. Si ergo secundùm diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quòd sint infinitæ infidelitatis species; et ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quòd errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est quòd unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. *Bonum enim contingit uno modo, malum verò multipliciter*, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, et per Philosophum, in 2 Eth., c. 6, à med. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

Respondeo dicendum quòd quælibet virtus consistit in hoc quòd attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut supra dictum est, 1-2, qu. 55, art. 4, et 64, art. 1. Attingere autem regulam est

uno modo circa unam materiam; sed à regulâ deviare contingit multipliciter; et ideò uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter : uno modo secundùm diversam habitudinem ad virtutem; et secundùm hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum quæ opponuntur virtuti; sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundùm excessum ad virtutem, et aliud vitium secundùm defectum à virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundùm corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur; et secundùm hoc uni virtuti, putà temperantiæ vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundùm quòd infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut à rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum quòd si infidelitas attendatur secundùm comparationem ad fidem, diversæ sint infidelitatis species, et numero determinatæ. Cùm enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter : quia aut renititur fidei nondùm susceptæ, et talis infidelitas est paganorum, sive gentilium; aut renititur fidei christianæ susceptæ, et hoc vel in figurâ, et sic est infidelitas Judæorum; vel in ipsâ manifestatione veritatis, et sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis.

Si verò distinguantur infidelitatis species secundùm errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species; possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in lib. de Hæresibus, circa fin.

Ad primum ergo dicendum quòd formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter : uno modo secundùm intentionem peccantis, et secundùm hoc id ad quod convertitur peccans, est formale objectum peccati, et ex hoc diversificantur ejus species; alio modo secundùm rationem mali, et sic illud bonum à quo receditur, est formale objectum peccati; sed ex hâc parte peccatum non habet speciem, imò est privatio (1). Sic ergo dicendum est quòd infidelitatis objectum est veritas prima, sicut à quâ recedit, sed formale ejus objectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur; et ex hâc parte ejus species diversificantur : unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono; sunt autem diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterùm secundùm diversas habitudines inordinatas ad Deum, sic etiam fides est una virtus ex hoc quòd adhæret uni primæ veritati, sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quòd infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundùm diversa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum quòd sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret, in quantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, et diversis corporalibus morbis.

Articulus vi. — *Utrùm infidelitas gentilium seu paganorum sit cæteris gravior.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior cæteris. Sicut enim corporalis morbus tantò est gravior, quantò saluti principalioris membri magis contrariatur, ita peccatum tantò videtur esse gravius, quantò contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, à quâ deficiunt gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tantò hæresis aliquorum detestabilior est, quantò in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt; sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quàm hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi à personâ Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt à fide quàm Judæi et hæretici; quia omninò nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Præterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Judæis, quia confitentur vetus Testamentum esse à Deo; bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum Testamentum. Ergo minùs peccant quàm gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

Sed contra est quod dicitur 2 Pet., 2, 12 : *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post cognitionem retrorsùm converti.* Sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem et Judæi aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

Respondeo dicendum quòd in infidelitate, sicut dictum est, art. præc., duo possunt considerari : quorum unum est comparatio ejus ad fidem; et ex hâc parte aliquis graviùs contra fidem peccat qui fidei renititur susceptæ, quàm qui renititur fidei nondùm susceptæ, sicut graviùs peccat qui non implet quod promisit, quàm si non impleat quod nunquam promisit. Et secundùm hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelii, et ei renituntur eam corrumpentes, gravius est peccatum quàm Judæorum, qui fidem Evangelii nunquàm susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam malè interpretantes corrumpunt; ideò etiam eorum infidelitas est gravius peccatum quàm infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.

Aliud quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et

(1) Ita ex Mss., Theologi et Nicolaus. Al., *privatio speciei*.

secundùm hoc, cùm in pluribus errent gentiles quàm Judæi, et Judæi quàm hæretici, gravior est infidelitas gentilium quàm Judæorum, et Judæorum quàm hæreticorum; nisi fortè quorumdam, putà Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant quàm gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ quantùm ad rationem culpæ : quia infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., magis ex hoc quòd renititur fidei, quàm ex hoc quòd non habet ea quæ sunt fidei; hoc enim videtur, ut dictum est ibid., magis ad rationem pœnæ pertinere. Unde, simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus vii. — *Utrùm sit cum infidelibus publicè disputandum.* — (*2 Tim.* 2, *lect.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit cum infidelibus publicè disputandum. Dicit enim Apostolus, 2 Tim. 2, 14 : *Noli verbis contendere; ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.* Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publicè disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Martiani Augusti per canones confirmata (tit. de sum. Trin. et Fide cath., lib. 1 Cod., cap. *Nemo*), sic dicit : *Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel judicata aut rectè disposita revolvere, et publicè disputare contendit.* Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei publicè disputare præsumat.

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem; ea autem quæ sunt fidei, cùm sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei non est publicè disputandum.

Sed contra est quod Act. 9, 22, dicitur quòd *Saulus invalescebat et confundebat Judæos;* et quòd *loquebatur gentibus, et disputabat cum Græcis.*

Respondeo dicendum quòd in disputatione fidei duo sunt consideranda : unum quidem ex parte disputantis, aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquàm de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquàm dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.

Ex parte verò audientium considerandum est utrùm illi qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide.

Sed circa simplices est distinguendum, quia aut sunt sollicitati, sive pulsati ab infidelibus, putà Judæis vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem; aut omninò non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publicè disputare de fide, dummodò inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint; per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio.

Unde Gregorius in 2 Pastoral., cap. 4, in princ. : *Sicut incauta locutio errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

In secundo verò casu periculosum est publicè disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideò non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum quàm firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum quòd lex illa prohibet publicam disputationem de fide quæ procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quæ est ad fidei conservationem (1).

Ad tertium dicendum quòd non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam, et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare; quandoque quidem defendendo fidem, secundùm illud 1 Petri 3, 15 : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de eâ quæ est in vobis spe et fide.* Quandoque autem ad convincendos errantes, secundùm illud ad Titum 3, 9 : *Ut sit potens exhortari in doctrinâ sanâ, et eos qui contradicunt, arguere.*

Articulus viii. — *Utrùm infideles compellendi sint ad fidem.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matthæi 13, quòd servi patrisfamiliâs, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo : *Vis imus, et colligimus ea?* et ipse respondit : *Non, ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum;* ubi dicit Chrysostomus, hom. 47 in Matth., aliquant. à princ. : *Hæc dicit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos, quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti.* Ergo videtur quòd pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea, in Decr. dist. 45, cap. 5, et in conc. Tolet. 4, can. 57, sic dicitur : *De Judæis præcipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri.* Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea, Augustinus dicit, tract. 26 in Joan., aliquant. à princ., quòd *cætera potest*

(1) Ita Nicolaius et edit. Patav. cum Mss. M, *confirmationem.*

homo nolens, credere verò non nisi volens. Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quòd infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præterea, Ezech. 18, 32, dicitur ex personâ Dei : *Nolo mortem peccatoris* (1). Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 19, art. 9, et 10. Ergo etiam nos non debemus velle quòd infideles occidantur.

Sed contra est quod dicitur Luc. 14, 23 : *Exi in vias et sæpes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea.* Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Respondeo dicendum quòd infidelium quidam sunt qui nunquàm susceperunt fidem, sicut gentiles et Judæi; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est; sunt tamen compellendi à fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant.

Alii verò sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt, et eam profitentur, sicut hæretici, et quicumque (2) apostatæ; et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt.

Ad primum ergo dicendum quòd per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus ad Vincentium, epist. 153, olim 48, ante med., de se dicit : *Hæc primitùs mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit.* Quod ergo Dominus dicit : *Sinite utraque crescere usque ad messem,* qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur : *Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. Ubi satis ostenditur,* sicut Augustinus dicit contra epistolam Parmeniani, lib. 3, cap. 2, à med., *cùm metus iste non subest, id est, quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsùs, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ.*

Ad secundum dicendum quòd Judæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem; si autem acceperunt, fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideò hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium Comitem, ep. 185, olim 50, parùm ante med. : *Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere ? cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo priùs cogentem Christum, et postea docentem.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut in eâdem epistolâ, à med., Augustinus dicit, *nullus nostrûm vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.*

ARTICULUS IX. — *Utrùm cum infidelibus possit communicari.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 3, *corp., et dist.* 18, *quæst.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *et quodl.* 10, *art.* 2, *et* 1 *Cor.* 5, *fin.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 10, 27 : *Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate;* et Chrysostomus dicit, hom. 25 super epist. ad Hebr., vers. fin. : *Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ullâ prohibitione permittimus.* Sed ad cœnam alicujus ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Cor. 5, 12 : *Quid mihi est de his qui foris sunt judicare?* Foris autem sunt infideles. Cùm ergo per judicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quòd non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, dominus non potest uti servo, nisi ei communicando, saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Judæos, vel etiam paganos, sive Sarracenos. Ergo possunt licitè cum eis communicare.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 7, 2 : *Non inibis cum eis fœdus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia;* et super illud Levit. 15 : *Mulier, quæ redeunte mense,* etc., dicit Glossa ordin. : *Sic oportet ab idololatriâ abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.*

Respondeo dicendum quòd communio alicujus personæ interdicitur fidelibus dupliciter : uno modo in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest, 1 ad Corinth. 5. Nam postquàm sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione : *Nescitis, quia modicum fermentum totam massam corrumpit ?* Et postea

(1) Vulgata, *morientis.*
(2) Ita, cum codd. Tarrac., Alcan., Paris., aliisque, editi passim Al., *quandoque.*

rationem subdit ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ illatæ, cùm dicit : *Nonne de his qui intùs sunt, vos judicatis?*

Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet paganorum vel Judæorum, quia non habet de eis judicare spirituali judicio, sed temporali, in casu cùm inter Christianos commorantes aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui à fide susceptâ deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter à fide recedendo, sicut apostatæ; in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed quantùm ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundùm diversas conditiones personarum, et negotiorum, et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quòd ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quàm fidelium à fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Judæis; et maximè si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione; et præcipuè ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et sic per hæc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd Ecclesia contra infideles non habet judicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam; habet tamen judicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam; ad quod pertinet quòd Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum quòd magis est probabile quòd servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quàm è converso; et ideò non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum à se abjicere, secundùm illud mandatum Domini, Matth. 18, 8 : *Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum, et projice abs te.*

Ad argumentum (1) in oppositum, dicendum quòd Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Judæi, qui erant proni ad idololatriam; et ideò timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur à fide; et ideò ibidem subditur : *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me.*

Articulus x. — *Utrùm infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles.*

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 6, 1 : *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur*; et quòd loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit : *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant.* 1 Petri 2, 18, dicitur : *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantùm bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Non autem hoc præciperetur per doctrinam apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quòd infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea, quicumque sunt de familiâ alicujus principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familiâ infidelium principum; unde dicitur ad Philipp. 4, 22 : *Salutant vos omnes sancti, maximè autem qui de Cæsaris domo sunt*, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 3, ante med., servus est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his qui pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subjici; possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici etiam quantùm ad dominium.

Sed contra est quòd ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus : dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 6, 1 : *Audet aliquis vestrûm habens negotium adversùs alterum, judicari apud iniquos*, id est, infideles, *et non apud sanctos?* Ergo videtur quòd infideles fidelibus præesse non possint.

Respondeo dicendum quòd circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio vel prælatione infidelium super fideles de novo instituendâ; et hoc nullo modo permitti debet : cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei; de facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis; et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideò Apostolus prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideò nullo modo permittit Ecclesia quòd infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio.

Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est quòd dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio au-

(1) In Mss. (in quibus deest, *Et per hæc patet solutio ad primum*) primo loco ponitur quod hic postremum est, et respondet argumento, *sed contra*; unde omnia susdeque miscentur, ut patet in edit. Rom. an. 1570, quæ postea notat ad marginem : *Deest solutio prioris argumenti.* Theologi idem præstiterunt; sed loco : *Ad primum ergo dicendum*, substituerunt optimè : *Ad argumentum in oppositum ergo dicendum*; in cujus fine addunt : *Solutio 1 colligenda est ex dictis in corp.* Nicolaius primus coordinavit, ut hic, quem secutæ sunt edit. Patav. hoc loco legentes : *Ad quartum, quod in contrarium objicitur, dicendum*, etc

tem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratiâ, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideò distinctio fidelium et infidelium secundùm se considerata non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles.

Potest tamen justè per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis tale jus dominii vel prælationis tolli; quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei.

Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit ut servus Judæorum, cùm fuerit factus christianus, statim à servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus; et similiter si infidelis existens fuerit emptus ad servitium; si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia, quia cùm ipsi Judæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes seculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. In illis verò infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus in Ecclesiâ non statuit, licèt posset instituere de jure; et hoc facit ad scandalum vitandum; sicut etiam Dominus, Matthæi 17, ostendit quòd poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cùm dixisset quòd servi dominos suos honorarent, subjungit : *Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem; et utile erat quòd aliqui fideles locum in familiâ imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles; sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum quòd servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam; et subditi præfectis ad omnia negotia, sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera; unde periculosius est quòd infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles, quàm quòd accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideò permittit Ecclesia quòd Christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur 3 Reg. 6. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitùs interdicendum

ARTICULUS XI. — *Utrùm infidelium ritus sint tolerandi.*

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quòd infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire qui non prohibet, cùm prohibere possit, ut habetur in Glossâ (ordin. Ambros.) super illud Rom. 1 : *Non solùm qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Præterea, ritus Judæorum idololatriæ comparantur; quia, super illud Galat. 5 : *Nolite iterùm jugo servitutis contineri*, dicit Glossa interl. : *Non est levior hujus legis servitus quàm idololatriæ.* Sed non sustineretur quòd idololatriæ ritum aliqui exercerent, quinimò Christianorum principes templa idolorum primò claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, 18 de Civit. Dei, cap. 40, in fin. Ergo secundùm hoc etiam ritus Judæorum tolerari non debent.

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est, art. 3 huj. qu. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed contra est quod in Decret. dist. 45, cap. *Qui sincera*, dicit Gregorius de Judæis, lib. 11 Regist., epist. 15, in fin. : *Omnes festivitates suas, sicut hactenùs ipsi, et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.*

Respondeo dicendum quòd humanum regimen derivatur à divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem quamvis sit omnipotens et summè bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset; ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui præsunt, rectè aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur, sicut August. dicit, in lib. 2 de Ordine, cap. 4, circa med. : *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.* Sic ergo quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.

Ex hoc autem quòd Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quòd testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus; et quasi in figurâ nobis repræsentatur quod credimus. Et ideò in suis ritibus tolerantur.

Aliorum verò infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi fortè ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus xii. — *Utrùm pueri Judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.* — (3, *part.*, *quæst.* 65, *art.* 10, *quodl.* 2, *quæst.* 4, *art.* 2, *et quodl.* 3, *quæst.* 5, *art.* 2, *corp.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri Judæorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale quàm jus patriæ potestatis in pueros, quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cùm filiusfamiliâs emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundùm illud Matth. 19, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 15 : *Quòd si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi;* et Canon (caus. 28, quæst. 2, cap. *Si infidelis*) dicit quòd *si conjux infidelis non vult sine contumeliâ sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare.* Ergo multò magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ quàm circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cùm ergo filii Judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in suâ infidelitate informant, videtur quòd sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria, si eos baptizent invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quàm patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est injustum, si filii Judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quàm prædicatio, quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur janua cœli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. 3 et 33, 6, de eo qui *videt gladium venientem, et non insonuerit tubâ.* Ergo multò magis, si pueri Judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, et non baptizaverunt.

Sed contra est quòd nemini facienda est injuria. Fieret autem Judæis injuria si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent jus patriæ potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum quòd maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesiâ auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quàm auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquàm habuit quòd Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur; quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino, et Ambrosius Theodosio; qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideò periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesiâ hactenùs observatam, Judæorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex : una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondùm usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodùm cùm ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent à parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt; quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia verò ratio est, quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primò quidem à parentibus non distinguitur secundùm corpus, quamdiù in matris utero continetur; postmodùm verò, postquàm ab utero egreditur, antequàm usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum curâ, sicut sub quodam spirituali utero; quamdiù enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali; unde sicut bos vel equus est alicujus, ut utatur eo cùm voluerit, secundùm jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quòd filius, antequàm habeat usum rationis, sit sub curâ patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequàm habeat usum rationis, à curâ parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquàm autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; et potest quantùm ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei, et baptizari; non autem antequàm habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quòd salvati sunt in fide parentum; per quod datur intelligi, quòd ad parentes pertinet providere filiis de suâ salute, præcipuè antequàm habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum quòd in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequàm habeat usum rationis; sed postquàm habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum quòd à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis : putà si quis à suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo

filius est sub curâ patris, ut eum liberet à periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum quòd Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequàm usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundùm eorum dispositionem (1) sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum quòd periculum quod sequitur de prædicatione omissâ, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde Ezech. 3, 17, præmittitur : *Speculatorem dedi te filiis Israel.* Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum, si propter subtractionem sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUÆSTIO XI.

De hæresi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de hæresi; circa quam quæruntur quatuor : 1° utrùm hæresis sit infidelitatis species; 2° de materiâ ejus circa quam est; 3° utrùm hæretici sint tolerandi; 4° utrùm revertentes sint recipiendi.

Articulus primus. — *Utrùm hæresis sit infidelitatis species.* — (*Sup., quæs'.* 10, *art.* 5, *et infra, quæst.* 94, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam; dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. 5 : *Manifesta sunt opera*, et habetur in Decret. 24, quæst. 3, cap. 27) : *Hæresis græcè ab electione dicitur, quòd scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem.* Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 13, art. 1. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipuè accipit speciem à fine; unde Philosophus dicit, in 5 Ethic., cap. 2, à princ., quòd *ille qui mæchatur ut furetur, magis est fur quàm mæchus.* Sed finis hæresis est commodum temporale, et maximè principatus et gloria; quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis; dicit enim Augustinus, in lib. de Utilitate credendi, cap. 1, circa princ., quòd *hæreticus est qui alicujus temporalis commodi, et maximè gloriæ principatûsque sui gratiâ, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur.* Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas, cùm sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis; dicit enim Apostolus, ad Galat. 5, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia;* et inter cætera postmodùm subdit, *dissensiones, sectæ*, quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæreses non est infidelitatis species.

Sed contra est quòd falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur; ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum quòd nomen *hæresis*, sicut dictum est in argum. 1, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 13, art. 3, est eorum quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquàm proprio bono, ut ex supra dictis patet, quæst. 4, art. 3 et 5. Unde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem.

Quia verò quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis in unaquâque credulitate ille cujus dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui rectè fidem christianam habet, suâ voluntate assentit Christo in his quæ verè ad ejus doctrinam pertinent.

A rectitudine ergo fidei christianæ dupliciter quis potest deviare : uno modo quia ipse Christo non vult assentire; et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem; et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Judæorum. Alio modo per hoc quòd intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt verè à Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit.

Et ideò hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus et causam; sicut cùm aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio (1) fine et objecto; sed ex fine ultimo ostenditur quòd mœchia et ex furto oritur, et sub eo continetur, sicut effectus sub causâ, vel sicut species sub genere ut patet ex his quæ supra de actibus dicta sunt, 1-2, quæst. 18, art. 6 et 7, in communi. Unde et similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ; et ex hoc speciem habet; sed ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quòd oritur ex superbiâ vel cupiditate.

Ad tertium dicendum quòd sicut *hæresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur à sectando, sicut Isidorus dicit in lib. 8 Etym., cap. 3. Et ideò hæresis, et secta idem sunt; et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantùm ad ipsum actum infidelitatis respe-

(1) Nicol., *dispensationem.*

(1) Ita cum Mss. passim veteres editi. Theologi et edit. Patav. an. 1712, *ex proximo;* perinde est.

ctu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundùm quòd oritur ex superbiâ vel cupiditate, ut dictum est in argum. 2; vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in 4 Metaph., text. 24. Phantasia autem quodammodò ad carnem pertinet, in quantum actus ejus est cum organo corporali.

Articulus ii. — *Utrùm hæresis sit propriè circa ea quæ sunt fidei.* — (4, *dist* 13, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 6, *et* 2 *Cor.* 11, *lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæresis non sit propriè circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in Christianis; ita etiam fuerunt in Judæis et pharisæis, sicut Isidorus dicit in lib. 8 Etymol., cap. 3, 4 et 5. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solùm est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacræ Scripturæ; dicit enim Hieronymus (sup. illud Gal. 5 : *Hæreses, invidiæ*, etc.) quòd *quicumque aliter Scripturam intelligit quàm sensus Spiritûs sancti efflagitat, à quo scripta est, licèt ab Ecclesiâ non recesserit, tamen hæreticus appellari potest;* et alibi dicit (cit. in 4 Sentent., dist. 13, sed ex Hieron. non occurrit) quòd *ex verbis inordinatè prolatis fit hæresis.* Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium; et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Manichæos (ubi non occurrit, hab. autem lib. 18 de Civit. Dei, cap. 51, circa princ.) : *Qui in Ecclesiâ Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt; sed defendere persistunt, hæretici sunt.* Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam *justus vivit*, ut dicitur Rom. 1. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

Respondeo dicendum quòd de hæresi nunc loquimur secundùm quòd importat corruptionem fidei christianæ. Non autem ad corruptionem fidei christianæ pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, putà in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omninò ad fidem pertinere non possunt; sed solùm quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent.

Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est, art. præc., et quæst. 1, art. 6, ad 1, et qu. 2, art. 5, uno modo directè et principaliter; sicut articuli fidei; alio modo indirectè et secundariò, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli; et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut hæreses Judæorum et pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Judaismum, vel ad pharisiam (1) pertinentes, ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum quòd ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quàm Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. 13, 6, de falsis prophetis : *Qui perseveraverunt confirmare sermonem*, scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur; est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est, qu. 3, art. 1, et ideò, si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo papa, in quâdam epist. ad Proterium episcopum Alexandrinum (129 Venetæ edit.), dicit : *Inimici crucis Christi omnibus factis et verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, epist. 43, al. 162, in princip., et habetur in Decret. 24, qu. 3, cap. *Dixit Apost.*, *si qui sententiam suam, quamvis falsam, atque perversam, nullâ pertinaci animositate defendant, quærunt autem cautâ sollicitudine veritatem, corrigi parati, cùm invenerint, nequaquàm sunt inter hæreticos deputandi*, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrùm sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondùm erant per Ecclesiam determinata; postquàm autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. Dicitur enim 24, qu. 1, cap. 12 : *Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror, omnes fratres nostros et coepiscopos nonnisi ad Petrum, id est, ad sui nominis* (2) *et honoris auctorem referre debere; contra cujus auctorem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit.* Unde dicit Hieronymus (Pelagius) ad Damasum papam, in Exposit. Symb., in fin. : *Hæc est fides, papa beatissime, quam in catholicâ didicimus Ecclesiâ; in quâ si minùs peritè aut parùm cautè fortè aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem et Sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio apostolatûs tui judicio comprobetur, quicumque me*

(1) Ita cum Mss. pluribus veteres edit. et Patav. 1712. Al., *philosophiam*; idem, *pharisaismum*.

(2) Ita ex Decr. restituit Nicolaius. Al., *id est*, *sui nominis auctoritatem*; item, *id est*, *ad sui nominis auctoritatem*.

culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit (1).

Articulus III — *Utrùm hæretici sint tolerandi.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 1, *corp.*, *et quodlib.* 10, *art.* 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hæretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus, 2 ad Timotheum 2, 24 : *Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestiâ corripientem eos qui resistunt veritati; ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant à laqueis diaboli.* Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in Ecclesiâ, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesiâ; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 11, 19 : *Oportet hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis.* Ergo videtur quòd hæretici sunt tolerandi.

3. Præterea, Dominus mandavit, Matth. 13, servis suis, ut zizania permitterent crescere usque ad messem; quæ est finis seculi, ut ibidem exponitur, in Glossâ interl. Sed per zizania significantur hæretici secundùm expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Tit. 3, 10 : *Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi est.*

Respondeo dicendum quòd circa hæreticos duo sunt consideranda : unum quidem ex parte ipsorum; aliud verò ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solùm ab Ecclesiâ per excommunicationem separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multò enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quàm falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per seculares principes justè morti traduntur, multò magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solùm excommunicari, sed et justè occidi.

Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem; et ideò *non statim condemnat,* sed *post primam et secundam correptionem,* ut Apostolus docet; postmodùm verò si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesiâ separando per excommunicationis sententiam; et ulteriùs relinquit eum judicio seculari à mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. 5, *Modicum fermentum,* et habetur 24, qu. 3, cap. 16) : *Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis à caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandriâ una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est.*

Ad primum ergo dicendum quòd ad modestiam illam pertinet ut primò et secundò corripiatur; quòd si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate Apostoli inductâ in arg. *Sed cont.*

Ad secundum dicendum quòd utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dùm scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et *ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitiùs intuentes,* sicut Augustinus dicit, lib. 1 de Gen. cont. Manich., cap. 1, circa. med. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideò magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione ut excludantur, quàm ad hoc quod est præter eorum intentionem ut sustineantur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut habetur in Decr. 24, qu. 3, cap. *Notandum, aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio.* Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus, 1 Cor. 5, 5, *ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini.* Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, qu. præc., art. 8, arg. 1, cùm de infidelibus in communi ageretur.

Articulus IV. — *Utrùm revertentes ab hæresi sint ab Ecclesiâ recipiendi.* — (*Quodl.* 20, *art.* 16.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd revertentes ab hæresi sint omninò ab Ecclesiâ recipiendi. Dicitur enim Jerem. 3, 1, ex personâ Domini : *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus.* Sed Ecclesiæ judicium est judicium Dei, secundùm illud Deuteron. 1, 17 : *Ita parvum audietis, ut magnum; neque accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominùs sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus, Matth. 18, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat *non solùm septies, sed usque septuagies septies;* per quæ intelligitur, secundùm expositionem Hieronymi in hunc loc., quòd *quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum.* Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesiâ suscipiendus.

3. Præterea, hæresis est quædam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecle-

(1) Hucusque S. Thomas. Nicolaius addit sequentia : *Et epistolâ 57 ad eumdem : « Quia Christi vineam « exterminant vulpes, mihi cathedram Petri censui con- « sulendam. Nullum primum nisi Christum sequens, « Beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione « consocior; super illam Petram Ecclesiam ædificatam « scio; qui non colligit tecum, spargit. Obtestor ergo « Beatitudinem tuam ut mihi epistolis tuis vel tacenda- « rum, vel dicendarum trium hypostaseon detur aucto- « ritas. » Et Cyrillus Alexandrinus in Thesauro : « Ut « membra maneamus in capite nostro, apostolico throno, « Romanorum pontifice : à quo nostrum est quærere, « quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum rogantes, « ipsum venerantes præ omnibus loco illius qui ipsum « ædificavit, » ut in 4 Sent., dist. 24, qu. 1, art. 2, quæst. 3, notatum est.*

sià suscipiuntur. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

Sed contra est quod Decretalis *Ad abolendam*, de Hæreticis, cap. 9, dicit, quòd *si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, seculari judicio sunt relinquendi*. Non ergo ab Ecclesiâ sunt recipiendi.

Respondeo dicendum quòd Ecclesia, secundùm Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes non solùm amicos, verùm etiam inimicos et persequentes, secundùm illud Matth. 5, 44 : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Pertinet autem ad charitatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum : unum quidem spirituale, scilicet salus animæ, quod principaliter respicit charitas; hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Unde quantùm ad hoc, hæretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesiâ recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundariò respicit charitas, scilicet bonum temporale, sicut est vita corporalis, possessio mundana, et bona fama, et dignitas ecclesiastica, sive secularis; hoc enim non tenemur ex charitate alii velle nisi in ordine ad salutem æternam et eorum, et aliorum. Unde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quòd ex charitate hujusmodi bonum ei velimus; sed potiùs ut velimus eum illo carere, tum quia salus æterna præferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vitâ, et aliis temporalibus bonis, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse, tum quia si relaberentur, alios inficerent; tum etiam quia si sine pœnâ evaderent, alii securiùs in hæresim laberentur. Dicitur enim Eccle. 8, 11 : *Etenim quia non citò profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala*.

Et ideò Ecclesia primò quidem revertentes ab hæresi non solùm recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vitâ, et interdùm restituit eos dispensativè ad ecclesiasticas dignitates quas priùs habebant, si videantur verè conversi; et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterùm relabuntur, videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem; et ideò ulteriùs redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur à sententiâ mortis.

Ad primum ergo dicendum quòd in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium, et verè redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest; præsumit enim eos non verè reverti qui cùm recepti fuissent iterùm sunt relapsi; et ideò eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum quòd Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 18 : *Si peccaverit in te*. Sed etiam in hoc est à lege modus statutus, secundùm quòd congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum quòd alii infideles, qui nunquàm fidem acceperant, conversi ad fidem nondùm ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi; et ideò non est similis ratio de utrisque.

QUÆSTIO XII.

De apostasia. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de apostasiâ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm apostasia ad infidelitatem pertineat; 2° utrùm propter apostasiam à fide subditi absolvantur à dominio præsidentium apostatarum.

Articulus primus. — *Utrùm apostasia pertineat ad infidelitatem.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium : dicitur enim Eccli. 10, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo*; et postea subditur : *Initium omnis peccati superbia*. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate; dicitur enim Proverb. 6, 12 : *Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat*. Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directè ad infidelitatem.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quòd esset quædam determinata species infidelitatis; quod non videtur secundùm prædicta, quæst. 10, art. 5. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 17 : *Multi discipulorum ejus abierunt retrò*, quod est apostatare; de quibus suprà dixerat Dominus : *Sunt quidam ex vobis qui non credunt*. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Respondeo dicendum quòd apostasia importat retrocessionem quamdam à Deo. Quæ quidem diversimodè fit secundùm diversos modos quibus homo Deo conjungitur. Primò namque conjungitur homo Deo per fidem; secundò per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus; tertiò per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem.

Remoto autem posteriori, remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare à Deo retrocedendo à religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit; et hæc dicitur *apostasia religionis seu*

ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem.

Sed si à fide discedat, tunc omninò à Deo retrocedere videtur. Et ideò simpliciter et absolutè est apostasia per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur *apostasia perfidiæ*. Et secundùm hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de secundâ apostasiâ, quæ importat voluntatem à mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum quòd ad fidem pertinet non solùm credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta; nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, in quantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis *sanum* dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni apostatâ, verissimè tamen convenit in apostatam à fide; quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, et *sine fide impossibile est placere Deo;* sublatâ fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam; et propter hoc dicitur Prov. 6, 10 : *Homo apostata vir inutilis*. Fides enim est vita animæ, secundùm illud Rom. 1, 17 : *Justus ex fide vivit*. Sicut ergo sublatâ vitâ corporali, omnia membra et partes hominis à debitâ dispositione recedunt, ita sublatâ vitâ justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris; et primò quidem in ore, per quod maximè manifestatur cor; secundò in oculis; tertiò in instrumentis motûs; quartò in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur quòd *jurgia seminet*, alios intendens separare à fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum quòd species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc quod est terminus motûs *à quo*, vel *ad quem;* sed potiùs è converso secundùm terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum *ad quem* est motus recedentis à fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem, secundùm illud 2 Pet. 2, 21 : *Melius erat eis veritatem non cognoscere, quàm post cognitam retroire* (1).

Articulus ii. — *Utrùm princeps propter apostasiam à fide amittat dominium in subditos, ita quòd ei obedire non teneantur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd princeps propter apostasiam à fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius (vel potiùs Augustinus, super illud Psal. 124 : *Non relinquet Dominus virgam,* et habetur 2, quæst. 3, cap. *Julianus*), quòd Julianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cùm dicebat : *Producite aciem pro defensione reipublicæ,* obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis, subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea, apostata à fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosori, et Mardochæus Assuero. Ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum quin principi obediatur à subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientiâ principum.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit (ut habetur caus. 4, 15, quæst. 7) : « Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate, aut juramenti sacramento sunt constricti, apostolicâ auctoritate à sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quòusque ad satisfactionem veniant. » Sed apostatæ à fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit Decretalis extra, de Hæreticis, cap. *Ad abolendam*. Ergo principibus apostatantibus à fide non est obediendum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 10, art. 10, infidelitas secundùm seipsam non repugnat dominio, eò quòd dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundùm jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas.

Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquàm fidem susceperunt, secundùm illud Apostoli 1 ad Corinth. 5, 12 : *Quid mihi de his qui foris sunt judicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire; et convenienter in hoc puniuntur quòd subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem, quia, ut dictum est art. præc., arg. 2, *homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat,* intendens homines separare à fide.

Et ideò quàm citò aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti à dominio ejus et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

Ad primum ergo dicendum quòd illo tempore Ecclesia in suî novitate nondùm habebat potestatem terrenos principes compescendi : et ideò toleravit fideles Juliano Apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum quòd alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquàm fidem susceperunt, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd apostasia à

(1) Vulgata : *Melius enim erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post agnitionem retrorsum converti*, etc.

fide totaliter separat hominem à Deo, ut dictum est art. præc., quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUÆSTIO XIII.

De peccato blasphemiæ in generali. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei; et primò de blasphemiâ in generali, secundò de blasphemiâ quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm blasphemia opponatur confessioni fidei; 2° utrùm blasphemia semper sit peccatum mortale; 3° utrùm blasphemia sit maximum peccatum; 4° utrùm blasphemia sit in damnatis.

Articulus primus. — *Utrùm blasphemia opponatur confessioni fidei.* — (*2, dist.* 14, *in Exp. litt. ad* 9, *et Joan.* 10, *lect.* 5, *in princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd blasphemia non opponatur confessioni fidei; nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quàm ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea, ad Ephes. 4, super illud: *Blasphemia tollatur à vobis,* dicit Glossa interl., *quæ fit in Deum vel in sanctos.* Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, à quibusdam dicitur quòd sunt tres blasphemiæ species: quarum una est, cùm attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cùm ab eo removetur quod ei convenit; tertia est, cùm attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur; et sic videtur quòd blasphemia non solùm sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1: *Priùs fui blasphemus et persecutor;* et postea subdit: *Ignorans feci in incredulitate meâ.* Ex quo videtur quòd blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Respondeo dicendum quòd nomen blasphemiæ importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et præcipuè divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit, 1 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet, longè est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati.

Quod quidem potest contingere dupliciter: uno quidem modo secundùm solam opinionem intellectûs; alio modo conjunctâ quâdam affectûs detestatione; sicut è contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundùm intellectum tantùm, vel etiam secundùm affectum. Si consistat tantùm in corde, est cordis blasphemia; si autem exteriùs prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundùm hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solùm secundùm falsitatem (1) intellectûs, sed etiam secundùm pravitatem voluntatis detestantis, et impedientis pro posse divinum honorem: quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus in sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit, ita et blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum quòd secundùm illa tria non possunt propriè loquendo distingui diversæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundùm affirmationem et negationem: quæ quidem diversitas habitûs speciem non distinguit, quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cùm negatio probetur per affirmationem, ut habetur 1 Poster., text. 40, et lib. 4 Metaph., text. 15. Quòd autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quòd aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat; quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium, alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

Articulus ii. — *Utrùm blasphemia semper sit peccatum mortale.* — (*Ad Col.* 3, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd blasphemia non semper sit peccatum mortale, quia super illud ad Coloss. 3, 8: *Nunc autem deponite, et vos omnia,* etc., dicit Glossa (ord. Ambr.): *Post majora prohibet minora.* Et tamen subdit de blasphemiâ. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia; propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 74, art. 10. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit; ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Levit. 24, 16: *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Sed pœna mortis non infertur nisi pro

(1) Ita cod. Alcan. Codices passim, *veritatem*. Editi plures, *vanitatem*. Theologi, *feritatem*.

peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1–2, qu. 72, art. 5, peccatum mortale est per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei.

Unde quæcumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundùm genus suum repugnat charitati divinæ, quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est art. præc., quæ est objectum charitatis; et ideò blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa non est sic intelligenda, quòd omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cùm supra non expressisset nisi majora, postmodùm etiam quædam minora subdit; inter quæ etiam quædam etiam de majoribus ponit.

Ad secundum dicendum quòd cùm blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est art. præc., ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus*, etc.

Vel prohibetur per id quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit, quàm qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum quòd blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter : uno modo quòd aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam; quod potest contingere cùm aliquis subitò ex aliquâ passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat, et tunc est peccatum veniale, et non habet propriè rationem blasphemiæ; alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum; et tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

Articulus iii. — *Utrùm peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.* — (*3 part., qu.* 80, *art.* 5, *corp.; et* 4, *dist.* 9, *art.* 3, *qu.* 3, *corp., et Mal. qu.* 2, *art.* 10, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundùm Augustinum in Enchirid., cap. 12. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quàm peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

2. Præterea, quicumque pejerat, inducit Deum testem falsitatis, et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quàm blasphemia.

3. Præterea, super illud psal. 74, 6 : *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa interl. et ord. : *Maximum est vitium excusationis peccati* (1). Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est quod Isai. 18, super illud : *Ad populum terribilem*, etc., dicit Glossa (ord. Hieron.) : *Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius est.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus qu., blasphemia opponitur confessioni fidei; et ideò habet in se gravitatem infidelitatis; et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis, si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem.

Unde cùm infidelitas sit maximum peccatum secundùm suum genus, sicut supra dictum est, qu. 10, art. 3, consequens est quòd etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.

Ad primum ergo dicendum quòd homicidium et blasphemia si comparentur secundùm objecta in quæ peccatur, manifestum est quòd blasphemia, quæ est directè peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundùm effectum nocendi, sic homicidium præponderat; plus enim homicidium nocet proximo quàm blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quàm effectus operis, ut ex supra dictis patet, 1–2, quæst. 73, art. 3 et 8, ideò cùm blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, graviùs peccat quàm homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in pœnis (2) inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum quòd super illud ad Ephes. 4 : *Blasphemia tollatur à vobis*, dicit Glossa (ord. August. lib. contra mendac., cap. 19, circa fin.) : *Pejus est blasphemare quàm pejerare.* Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquàm æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquàm sperans quòd Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum quòd excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam; et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

Articulus iv. — *Utrùm damnati blasphement.* — (*3 part., quæst.* 63, *art.* 2, *et Joan.* 8, *lect.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multò magis à blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cùm sit gravissimum peccatum, est maximè demeritorium.

(1) Glossa : *Maximum est vitium excusationis, per quam quasi cornu erigit qui peccata sua per alios nititur excusare.*

(2) Ita cod. et edit. Rom. Edit. passim omittunt *in pœnis.*

Sed in futurâ vitâ non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.

3. Præterea, Eccles. 11, 3, dicitur quòd *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit.* Ex quo patet quòd post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum, quod non habuit in hâc vitâ. Sed multi damnabuntur qui in hâc vitâ non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futurâ vitâ blasphemabunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 16, 9: *Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas*; ubi dicit Glossa (fortè vetus, nam in modernâ non habetur) quòd *in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quòd Deus tantam potentiam habeat quòd plagas eis inferat.* Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo et in futuro.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., et art. 1 hujus quæst., ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem aversam à Dei justitiâ, in hoc quòd diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiunt, sed quia pro eis puniuntur.

Sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quòd post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd homines deterrentur in præsenti à blasphemiâ propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere; et ideò tanquàm desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum quòd mereri et demereri pertinent ad statum vitæ; unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad tertium dicendum quòd quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantùm ad aliquid; et secundùm hoc poterit ei inesse blasphemia.

QUÆSTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum sanctum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est in speciali de blasphemiâ in Spiritum sanctum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm blasphemia vel peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certâ malitiâ; 2° de speciebus hujus peccati; 3° utrùm sit irremissibile; 4° utrùm aliquis peccare possit in Spiritum sanctum à principio, antequàm alia peccata committat.

Articulus primus. — *Utrùm peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certâ malitiâ.* — (2, *dist.* 42, *art.* 1 *et* 2, *et Mal. quæst.* 3, *art.* 14, *et quodl.* 2, *qu.* 8, *art.* 1, *et Rom.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certâ malitiâ. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet Matth. 12. Sed non omne peccatum ex certâ malitiâ est peccatum blasphemiæ; contingit enim multa alia peccatorum genera ex certâ malitiâ committi. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certâ malitiâ.

2. Præterea, peccatum ex certâ malitiâ dividitur contra peccatum ex ignorantiâ, et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. 12. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certâ malitiâ, quia *quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.*

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certâ malitiâ non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certâ malitiâ.

Sed contra est quod Magister dicit, 43 dist. 2 lib. Sententiarum, quòd *ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia propter se placet.* Hoc autem est peccare ex certâ malitiâ. Ergo idem videtur esse peccatum ex certâ malitiâ quod peccatum in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quòd de peccato seu blasphemiâ in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius (in tract. super illud Matth. 12: *Quicumque dixerit,* etc.), Hilarius (can. 12 in Matth.), Ambrosius (super illud Luc. 12: *Quicumque verbum in Spiritum sanctum dixerit*), Hieronymus (sup. cap. 12 Matth.), et Chrysostomus (hom. 42 in Matth., à med.), dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum; sive *Spiritus sanctus* accipiatur, secundùm quòd est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cujus quælibet persona et spiritus est, et sanctus est, sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ, et secundùm hoc distinguitur Matth. 12 blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitùs, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quædam divinitùs, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia hujusmodi: quæ quidem agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem Spiritûs sancti, quo secundùm humanitatem erat replêtus. Judæi autem primò quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cùm dicebant eum *voracem, potatorem vini,* et *publicanorum amatorem,* ut habetur

Matth. 11. Postmodùm autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dùm opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis, et per operationem Spiritûs sancti, attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemâsse.

Augustinus autem in lib. de Verbis Domini (serm. 11, cap. 14, 15 et 21), blasphemiam, vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solùm verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas et Patris, et Filii. Nec hoc Dominus dicit Judæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum, nondùm enim erant finaliter impœnitentes; sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quòd in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. 3, 29, ubi postquàm dixerat : *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum*, etc., subjungit Evangelista : *Quoniam dicebant : Spiritum immundum habet.*

Alii verò aliter accipiunt, dicentes peccatum, vel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui sancto (1); sic enim Spiritui sancto appropriatur bonitas, sicut et Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia. Unde *peccatum in Patrem* dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate; *peccatum* autem *in Filium*, quando peccatur ex ignorantiâ; *peccatum* autem *in Spiritum sanctum*, quando peccatur ex certâ malitiâ, id est ex ipsâ electione mali, ut supra expositum est, 1-2, quæst. 78, art. 1 et 3.

Quod quidem contingit dupliciter: uno modo ex inclinatione habitûs vitiosi, qui malitia dicitur; et sic non est idem peccare ex malitiâ quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quòd per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per præsumptionem, et quædam alia ejusmodi, ut infra dicetur, art. seq. et qu. 20 et 21. Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritûs sancti in nobis; et ideò sic ex malitiâ peccare est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut confessio fidei non solùm consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritûs sancti potest considerari et in ore, et in corde, et in opere.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundùm quòd filius hominis est etiam filius Dei, id est *Dei virtus*, *et Dei sapientia*. Unde secundùm hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantiâ, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum ex certâ malitiâ, secundùm quòd provenit ex inclinatione habitûs, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati; prout verò est ex speciali contemptu effectûs Spiritûs sancti in nobis, habet rationem specialis peccati : et secundùm hoc etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati; et similiter secundùm primam expositionem. Secundùm autem secundam expositionem non est speciale genus peccati; nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

Articulus ii. — *Utrùm convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc.— (Inf., quæst. 36, art. 1, ad 2; et 2, dist. 43, art. 4, et Rom. 2; lect. 1, fin.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet *desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ*; quas species ponit Magister, 43 dist. 2 lib. Sententiarum. Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potiùs est species infidelitatis, quàm peccati in Spiritum sanctum.

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis, vel vitii : secundùm enim eamdem fidem quâ credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut habetur Joan. 1, 17. Ergo videtur quòd impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium quàm ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Bernardus dicit, in lib. de Dispens. et Præcept., cap. 11, circa med., quòd *nolle obedire est resistere Spiritui sancto*. Glossa etiam (ord. sup. illud : *Inter hæc hircum*) dicit, Lev. 10, quòd *simulata pœnitentia est blasphemia Spiritûs sancti*. Schisma etiam videtur directè opponi Spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quòd non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 3, inter med. et fin., quòd *illi qui desperant de indulgentiâ peccatorum, vel qui sine meritis de misericordiâ Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum*; et in Enchirid., cap. 83, dicit quòd *qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum san-*

(1) Ita cod. Alcan. et editi nonnulli. Al., *contra appropriatum bono sibi.* Item : *Contra appropriatum Spiritui sancto.* Editi passim : *Contra appropriatum bonum Spiritûs sancti.*

ctum; et in lib. de Verbis Domini, serm. 11, cap. 14 et 15, et 22, dicit quòd *impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum;* et in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 22, circa princ., dicit quòd *invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum sanctum;* et in lib. de unico (1) Bapt., lib. 6 de Baptis. cont. Donatist., cap. 35, in princ., dicit quòd *qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur.* Et sic videtur quòd peccet in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum quòd secundùm quòd peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur; quæ distinguuntur secundùm remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini judicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii (quod habet justitiam cum misericordiâ) et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, et præmiantis bona, et hæc tollitur per *desperationem;* et iterùm per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata; et hic tollitur per *præsumptionem,* dùm scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentiâ. Dona autem Dei, quibus retrahimur à peccato, sunt duo: quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur *impugnatio veritatis agnitæ,* dùm scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentiùs peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur *invidentia fraternæ gratiæ,* dùm scilicet aliquis non solùm invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte verò peccati duo sunt quæ hominem à peccato retrahere possunt: quorum unum est inordinatio et turpitudo actûs, cujus consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso; et contra hoc ponitur *impœnitentia*, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impœnitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia), sed accipitur hic *impœnitentia* secundùm quòd importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quærit, secundùm illud Rom. 6, 21: *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quòd ejus voluntas in peccato non firmetur; et hoc tollitur per *obstinationem,* quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quòd peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Jerem. 8, 6: *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* quantùm ad primum; *omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium,* quantùm ad secundum.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc quòd Dei justitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quòd contemnatur.

Ad secundum dicendum, quòd obstinatio et impœnitentia non solùm differunt secundùm *præteritum* et *futurum* sed secundùm quasdam formales rationes ex diversâ consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritûs sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quòd nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam; schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

Articulus III. — *Utrùm peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.* — (3 *part., quæst.* 82, *art.* 3, *ad* 2 *et* 3; *et* 2, *dist.* 43, *art.* 4, *et Mal. quæst.* 3, *art.* 14 *et* 15, *et quodl.* 2, *quæst.* 8, *art.* 1, *et Rom.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus, in lib. de Verbis Domini, serm. 11, cap. 13, in princ.: *De nullo desperandum est, quamdiù patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit.* Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur, nisi per hoc quòd anima sanatur à Deo. Sed *omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit,* sicut dicit Glossa (vetus Augustini) super illud psalm. 102: *Qui sanat omnes infirmitates tuas.* Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et malum. Sed quamdiù durat status viæ, potest aliquis à quâcumque virtute excidere, cùm etiam Angelus de cœlo ceciderit: unde dicitur Job 4, 18: *In angelis suis reperit pravitatem; quantò magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis à quocumque peccato ad statum justitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 31: *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro;* et Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 22, aliq. à princ., quòd *tanta est labes hujus peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non potest.*

Respondeo dicendum quòd secundùm diversas acceptiones peccati in Spiritum sanctum, diversimodè irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hâc vitâ non remittitur per pœnitentiam, non etiam in futuro dimittetur.

Secundùm autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quòd nullo modo

(1) Ita passim. Nicolaius omittit *unico.*

remittatur, sed quia, quantùm est de se, habet meritum ut non remittatur; et hoc dupliciter · uno modo quantùm ad pœnam; qui enim ex ignorantiâ vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certâ malitiâ peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondùm revelatâ, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat; et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui in ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritûs sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideò dicitur secundùm expositionem Chrysostomi, hom. 42 in Matth., à med., hoc peccatum Judæis non remitti neque in hoc seculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam et in præsenti vitâ per Romanos, et in futurâ vitâ in pœnâ inferni; sicut etiam Athanasius, in tract. sup. illud Matth. 12: *Quicumque dixerit verbum*, etc., inducit exemplum de eorum parentibus, qui primò quidem contra Moysem contenderunt propter defectum aquæ et panis; et hoc Dominus sustinuit patienter; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis; sed postmodùm graviùs peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei, qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cùm dixerunt: *Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terrâ Ægypti*. Et ideò Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illâ quasi viginti tria millia hominum; et in futuro eis pœnam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*. (Vide Exod. 32.)

Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundùm naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, putà cùm morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ, licèt talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundùm suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculosè spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum quòd de nemine desperandum est in hâc vitâ, consideratâ omnipotentiâ et misericordiâ Dei; sed consideratâ conditione peccati, dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur ad Ephes. 2.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundùm conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium remanet quidem semper in hâc vitâ vertibile; tamen quandoque abjicit à se id per quod verti potest ad bonum, quantùm in ipso est. Unde ex parte suâ peccatum est irremissibile, licèt Deus remittere possit.

Articulus iv. — *Utrùm homo possit primò peccare in Spiritum sanctum*. — (2, *dist.* 43, *art.* 3, *et Ver. qu.* 2, *art.* 13, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit primò peccare in Spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundùm illud Proverb. 4, 8: *Justorum semita quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem*. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., text. 21. Cùm ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quòd homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea, peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certâ malitiâ, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequàm multoties peccaverit; dicit enim Philosophus, in 5 Eth., cap. 6, in princ., et cap. 8, à med., quòd *etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus*, scilicet ex electione. Ergo videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum sanctum præsupponit alia peccata.

Sed contra est quòd *facile est in conspectu Dei subitò honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. 11, 23. Ergo è contrario possibile est secundùm malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certâ malitiâ. Ex certâ autem malitiâ dupliciter peccare contingit, sicut dictum est ibid.: uno modo ex inclinatione habitûs, quod non est propriè peccare in Spiritum sanctum; et hoc modo peccare ex certâ malitiâ non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certâ malitiâ, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato, quod propriè est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est art. 1 huj. qu. Et hoc etiam plerùmque præsupponit alia peccata, quia, sicut dicitur Prov. 18, 3, *impius, cùm in profundum peccatorum venerit, contemnit*.

Potest tamen contingere quòd aliquis in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideò in viris perfectis hoc vix aut nunquàm accidere potest, quòd statim à principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes, in 1, Periarch., cap. 3, in fin.: *Non arbitror quòd aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constiterint, ad subitum evacuetur, aut deci-*

dat; sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est.

Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemiâ Spiritûs sancti. Talis enim blasphemia, de quâ Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit.

Si verò per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia, secundùm intellectum Augustini, serm. 11 de Verbo Domini, cap. 14, 15 et 21, quæstionem non habet, quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad primum ergo dicendum quòd tam in bono quàm in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo; et tamen in utroque unus potest incipere à majori quàm alius; et ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundùm genus suum; licèt sit imperfectum secundùm seriem processûs hominis in melius vel in pejus proficientis.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de peccato commisso ex malitiâ, quando est ex inclinatione habitûs.

Ad tertium dicendum quòd si accipiatur impœnitentia secundùm intentionem Augustini, loc. sup. cit., secundùm quòd importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quòd impœnitentia præsupponit peccata, sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentiâ habituali, secundùm quòd ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quòd impœnitentia potest esse etiam ante peccata; potest enim ille qui nunquàm peccavit habere propositum vel pœnitendi vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

QUÆSTIO XV.

De vitiis oppositis scientiæ et intellectui. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui. Et quia de ignorantiâ, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra, 1-2, quæst. 76, cùm de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensûs, quæ opponuntur dono intellectûs; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrùm cæcitas mentis sit peccatum; 2° utrùm hebetudo sensûs sit aliud peccatum à cæcitate mentis; 3° utrùm hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur.

Articulus primus. — *Utrùm cæcitas mentis sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat à peccato: dicitur enim Joan. 9, 41: *Si cæci essetis, non haberetis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt à culpâ. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isa. 6, 10: *Excæca cor populi hujus*; non enim esset à Deo, cùm sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit, in lib. de verâ Relig., cap. 14, in princ. Sed cæcitas mentis non est voluntaria, quia, ut Augustinus dicit, 10 Confess., cap. 23, à med., *cognoscere veritatem lucentem omnes amant*; et, Eccle. 11, 7, dicitur: *Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuriâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis.

Cujus quidem principium est triplex: unum quidem est lumen naturalis rationis, et hoc lumen, cùm pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquàm privatur ab animâ; impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in 1 dictum est, quæst. 84, art. 7 et 8.

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum, et hoc quidem lumen interdùm privatur ab animâ; et talis privatio est cæcitas, quæ est pœna, secundùm quòd privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. 2, 21: *Excæcavit illos malitia eorum.*

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia; cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere; et quòd ei non intendat, contingit dupliciter: quandoque quidem ex hoc quòd habet voluntatem sponte se avertentem à consideratione talis principii, secundùm illud psal. 35, 4: *Noluit intelligere, ut benè ageret;* alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundùm illud psal. 57, 9: *Supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiæ, *et non viderunt solem.* Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd cæcitas quæ excusat à peccato est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de secundâ cæcitate, quæ est pœna.

Ad tertium dicendum quòd intelligere veritatem cuilibet est secundùm se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

Articulus II. — *Utrùm hebetudo sensûs sit aliud peccatum à cæcitate mentis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hebetudo sensûs non sit aliud à cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectûs opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in 2 Moral., cap. 26,

aliquant. à princ., cui etiam opponitur cæcitas mentis, eò quòd intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensûs est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius in 31 Moral., cap. 31 vel 17, à med., de hebetudine loquens, nominat eam *hebetudinem sensûs circa intelligentiam*. Sed hebetari sensum circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quàm intelligendo deficere; quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensûs idem est quod cæcitas mentis

3. Præterea, si in aliquo differunt, maximè videntur in hoc differre quòd cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est, art. præc.; hebetudo autem sensûs est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundùm hoc hebetudo sensûs non esset peccatum; quod est contra Gregorium, loc. cit., qui connumerat eam inter vitia quæ ex gulâ oriuntur.

Sed contra est quòd diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius ibid. dicit quòd hebetudo sensûs oritur ex gulâ, cæcitas autem mentis ex luxuriâ; hæc autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.

Respondeo dicendum quòd hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quòd est penetrativum; unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quòd est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, in quantum ex aliquâ distantiâ suum objectum percipit, vel in quantum potest quasi penetrando minima vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensûs qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo; et è contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, et magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensûs dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum et extremorum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 8, circa fin., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorumdam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum objectum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media; sicut cùm per proprietatem rei percipit ejus essentiam; et per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensûs circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectûs, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit; ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita; et tunc etiam non potest pertingere ad perfectè considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem.

Sic ergo hebetudo sensûs circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectûs, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem (1) hebetudo rationem peccati, sicut et cæcitas mentis, in quantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus III. — *Utrùm cæcitas mentis et hebetudo sensûs oriantur ex peccatis carnalibus.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cæcitas mentis et hebetudo sensûs non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim, in lib. 1 Retractat., cap. 4, circa princ., retractans illud quod dixerat in Soliloquiis, lib. 1, cap. 1, à princ. : *Deus, qui nonnisi mundos scire verum voluisti*, dicit quòd *responderi potest multos etiam immundos multa vera scire*. Sed homines maximè efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensûs non causantur à vitiis carnalibus.

2. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensûs sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potiùs è contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis et hebetudinem sensûs.

3. Præterea, unumquodque magis patitur à propinquiori quàm à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quàm carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensûs magis causantur ex vitiis spiritualibus quàm ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., dicit quòd hebetudo sensûs circa intelligentiam oritur ex gulâ, cæcitas autem mentis ex luxuriâ.

Respondeo dicendum quòd perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quâdam abstractione à sensibilium phantasmatibus; et ideò quantò intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tantò potiùs considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia; sicut et Anaxagoras dicit quòd oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quòd imperet, et agens oportet quòd dominetur super materiam, ad hoc quòd possit eam movere, ut narrat Philosophus, 8 Physic., text. 37. Manifestum est autem quòd delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit, 10 Ethic., cap. 4 et 6, quòd *unusquisque ea in quibus delectatur, optimè operatur; contraria verò nequaquàm, vel debiliter*.

Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactûs, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideò per hæc vitia intentio hominis maximè applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *enim*.

circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quàm per gulam, quantò delectationes venereorum sunt vehementiores quàm ciborum. Et ideò ex luxuriâ oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gulâ autem hebetudo sensûs, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et è converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maximè disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. 1, 17, quòd *pueris his*, scilicet abstinentibus et continentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientiâ.*

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitûs superadditi, tamen necesse est ut ab hâc subtilitate contemplationis eorum intentio plerùmque retrahatur propter delectationes corporales; et ita immundi possunt aliqua vera scire; sed ex suâ immunditiâ circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum quòd caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum quòd vitia carnalia quò magis sunt remota à mente, eò magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt; unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO XVI.

De præceptis fidei, scientiæ et intellectus. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta, et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad fidem; 2° de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectûs.

Articulus primus. — *Utrùm in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.* — (*Inf., quæst.* 22, *art.* 1, *corp., et* 3 *cont., cap.* 118.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maximè necessarium est homini quòd credat, secundùm illud Hebr. 11, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo.* Ergo maximè oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea, novum Testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figurâ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 107, art. 1 et 3. Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Joan. 14, 1 : *Creditis in Deum; et in me credite.* Ergo videtur quòd in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem; sicut in Exod. 20, 3 : *Non habebis deos alienos coram me;* et iterùm Deuter. 13 mandatur quòd non audiant verba prophetæ aut somniatoris, qui eos à fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 1. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege; mandatur enim in Exod. 12, quòd filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ; et Deuter. 13 mandatur quòd ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur; unde Dominus Joan. 15, 25, dicit, in lege esse scriptum : *Odio habuerunt me gratis;* quod tamen scribitur in psal. 34 et 68. Sed Eccli. 2, 8, dicitur : *Qui timetis Dominum, credite illi.* Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est quòd Apostolus ad Rom. 3 legem veterem nominat *legem factorum*, et dividit eam contra *legem fidei.* Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

Respondeo dicendum quòd lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; et ideò præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundùm illud Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est;* et ideò fides præsupponitur ad legis præcepta; et propter hoc Exod. 20, 2, id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cùm dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terrâ Ægypti;* et similiter Deuter. 6, 4, præmittitur : *Audi, Israel; Dominus Deus tuus unus est;* et postea statim incipit agere de præceptis.

Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem quâ credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est quæst. 1, art. 1 et 7, ideò, præsuppositâ fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit super Joan. tract. 83, à med., quòd plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud : *Hoc est præceptum meum.* Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda; et ideò, suppositâ fide unius Dei (1), nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum quòd fides est necessaria tanquàm principium spiritualis vitæ; et ideò præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum quòd ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cùm dicit : *Creditis in Deum;* et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti; et ideò subdit : *Et in me credite.*

Ad tertium dicendum quòd præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 4, ad 3, et quæst. 19,

(1) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *ideò præsuppositâ fide de Deo, nulla*, etc.

art. 6, ad 1, et art. 7, ad 3. Et ideò præsupposità fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum quòd etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem; et ideò magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem, vel doctrinam fidei, quàm pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum quòd in illà etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse; unde præmittit: *Qui timetis Dominum*, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit: *Credite illi*, ad quædam credibilia specialia referendum est, et præcipuè ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus; unde subdit: *Et non evacuabitur merces vestra.*

Articulus ii. — *Utrùm in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.* — (*Inf., qu.* 46, *art.* 1, *ad* 3, *et qu.* 49, *art.* 1, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cùm ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quòd inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam: priùs enim homo ab alio discit quàm alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrinà, et affirmativa, ut præcipitur Deuter. 4, 9: *Docebis ea filios, aut nepotes tuos*; et etiam prohibitiva, sicut dicitur Deut. 4, 2: *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo videtur quòd etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quàm regi; unde dicitur Malach. 2, 7: *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus*; Et Oseæ 4, 6, dicitur: *Quia repulisti scientiam, repellam et ego te, ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quòd addiscat scientiam legis, ut patet Deuteron. 17. Ergo multò magis debuit præcipi in lege quòd sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo; impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur Deuteron. 6, 7: *Meditaberis ea* (1) *sedens in domo tuà, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4, 6: *Audientes universi præcepta hæc, dicant: En populus sapiens et intelligens.*

Respondeo dicendum quòd circa scientiam et intellectum tria possunt considerari: primò quidem acceptio ipsius; secundò usus ejus; tertiò verò conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectûs fit per doctrinam et disciplinam; et utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deuter. 6, 6: *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo*: quod pertinet ad disciplinam; pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur: quod verò subditur: *Et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam.

Usus verò scientiæ vel intellectûs est meditatio eorum quæ quis scit, vel intelligit; et quantùm ad hoc subditur: *Et meditaberis sedens in domo tuà*, etc.

Conservatio autem fit per memoriam, et quantùm ad hoc subditur: *Et ligabis ea quasi signum in manu tuà, eruntque, et movebuntur ante oculos tuos; scribesque ea in limine et ostiis domûs tuæ*; per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat; ea enim quæ continuè sensibus nostris occurrunt vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continuè, vel ad quæ oportet nos sæpè recurrere, sicut ad ostium domûs, à memorià nostrà excidere non possunt. Et Deuteron. 4, 9, manifestiùs dicitur: *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ.*

Et hæc etiam abundantiùs in novo Testamento tam in doctrinà evangelicà, quàm apostolicà, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicitur Deuter. 4, 6, *hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Ex quo datur intelligi quòd scientia et intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideò primò sunt proponenda legis præcepta, et postmodùm homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum; et ideò præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum quòd etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est in corp. Expressiùs tamen præcipitur doctrina quàm disciplina, quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediatè sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta; disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum quòd scientia legis est adeò annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii intelligatur etiam et scientiæ legis injunctio; et ideò non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeò est annexa regali officio; quia rex constituitur super populum in temporalibus; et ideò specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum quòd illud præceptum legis non est sic intelligendum, quòd homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed

(1) Vulgata, *in eis.*

quòd dormiens, id est, vadens dormitum, de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundùm quòd pertranseunt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. ult., circa med. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quòd semper actu de lege cogitet, sed quòd omnia quæ facit, secundùm legem moderetur.

QUÆSTIO XVII.

De spe secundum se. — (*In octo articulos divisa.*)

Consequenter post fidem considerandum est de spe, et primò de ipsâ spe; secundò de dono timoris; tertiò de vitiis oppositis; quartò de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primò consideratio de ipsâ spe; secundò de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm spes sit virtus; 2° utrùm objectum ejus sit beatitudo æterna; 3° utrùm unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei; 4° utrùm homo licitè possit sperare in homine; 5° utrùm spes sit virtus theologica; 6° de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis; 7° de ordine ejus ad fidem; 8° de ejus ordine ad charitatem.

Articulus primus. — *Utrùm spes sit virtus.* — (*3, dist. 17, quæst. 2, art. 1, et Virt. quæst. 4, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit virtus. Virtute enim nullus malè utitur, ut dicit Augustinus, in lib. 2 de lib. Arb., cap. 18, circa fin., et cap. 19. Sed spe aliquis malè utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex meritis; quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut Augustinus dicit, conc. 26, sup. illud psal. 118 : *Feci judicium*, et lib. de Grat. et libero Arb., cap. 17. Sed spes est ex gratiâ et meritis proveniens, ut Magister dicit 26 dist. 3 lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, *virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in 1 Moral., cap. 28, sive 12, dicit, quòd per tres filias Job significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum, in 2 Ethic., cap. 5 vel 6, circa princ., *virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*. Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quòd respondeat alicui virtuti humanæ; in omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quòd aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit nec deficit à debitâ mensurâ. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, quæst. 8, art. 3, ad 3, duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus; et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de quâ nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est, 1 2, qu. 40, art. 1, cùm de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter : uno modo per nosmetipsos; alio modo per alios, ut patet in 3 Ethic., cap. 3, circa. med. In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur.

Et ideò patet quòd spes est virtus, cùm faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum quòd in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quòd attingitur ratio recta; et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde et in spe bonum virtutis accipitur, secundùm quòd homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideò spe attingente Deum nullus potest malè uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. Quamvis spes, de quâ nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit, art. 5 huj. quæst., et quæst. 18, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd spes dicitur ex meritis provenire quantùm ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratiâ et meritis; vel quantùm ad actum spei formatæ (1). Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed purè ex gratiâ.

Ad tertium dicendum quòd ille qui sperat, est quidem imperfectus secundùm considerationem (2) ad id quòd sperat obtinere quod nondùm habet, sed est perfectus quantùm ad hoc quòd jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

Articulus II. — *Utrùm beatitudo æterna sit objectum proprium spei.* — (*3, dist. 26, quæst. 2, art. 3, corp., fin., et ad 2, et Virt. quæst. 4, art. 1 et 4, corp., fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit, cùm spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 2, 9, quòd *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa;

(1) Ita Mss. et editi libri quos vidimus. Theologi adjectitia reputant hæc verba, *vel quantùm ad actum spei formatæ*.

(2) Ita codices, et edit. Rom. Lugdun. Nicolai; his tamen ad marginem non respuit *comparationem*, ut legunt theologi et edit. Patav.

dicitur enim in psal. 36, 5 : *Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet.* Sed homo petit licitè à Deo non solùm beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia quàm temporalia, et etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æternâ non erunt, ut patet in oratione Dominicâ, Matth. 6. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quàm beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed contra est quod Apostolus, ad Hebr. 6, 19, dicit : *Habemus spem incedentem*, id est, incedere facientem, *ad interiora velaminis;* id est, ad beatitudinem cœlestem, ut Glossa interl. ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., spes de quâ nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideò bonum quod propriè et principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quàm sit ipse, cùm non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quàm ejus essentia.

Et ideò proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo æterna perfectè quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quæ et qualis sit; sed secundùm communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis; et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit, Hebr. 6, 19, quòd *spes incedit usque ad interiora velaminis ;* quia id quod speramus, est quasi adhuc velatum.

Ad secundum dicendum quod quæcumque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia verò quæ petuntur à Deo respicit secundariò in ordine ad beatitudinem æternam; sicut et fides principaliter quidem respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus; et ideò homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia ei esse ardua. Et secundùm hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

Articulus iii. — *Utrùm aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.* — (3 *part., qu.* 7, *art.* 4, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 26, *in fin., Exp. litt., et Virt. quæst.* 4, *art.* 4, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus, Philipp. 1, 6 : *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus quòd alios ad beatitudinem æternam perducat, secundùm illud Jacob. ult. 16 : *Orate pro invicem, ut salvemini.* Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æternâ alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus in lib. de Verb. Dom. (serm. 11, cap. 13, in princ.), de nemine esse desperandum dùm vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 8, circa med., quòd *spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.*

Respondeo dicendum quòd spes potest esse alicujus dupliciter : uno modo absolutè; et sic est solius boni ardui ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius; et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd amor et spes in hoc differunt, quòd amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quemdam motum sive protensionem appetitûs in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideò amor directè potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideò spes directè respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præsuppositâ unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri, sicut sibi; et secundùm hoc aliquis potest sperare alteri vitam æternam, in quantum est ei unitus per amorem; et sicut est eadem virtus charitatis, quâ quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei, quâ quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus iv. — *Utrùm aliquis possit licitè sperare in homine.* — (*Inf., quæst.* 25, *art.* 1, *ad* 3, *et* 4 *cont., cap.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit licitè sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum; dicit enim Gregorius 1 Dialog. (cap. 8, à med.), quòd *prædestinatio juvatur precibus sanctorum.* Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quòd in eo aliquis sperare non possit Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut

patet Jerem. 11, 4 : *Unusquisque à proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam.* Ergo licitè potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., arg. 2. Sed licitè potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licitè potest sperare de eo.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 17, 5 : *Maledictus homo qui confidit in homine.*

Respondeo dicendum quòd spes, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., et 1-2, quæst. 40, art. 7, duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis, auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis.

In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens, secundaria verò causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.

Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solùm sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum, ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliquâ creaturâ, sicut de primâ causâ movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine vel de aliquâ creaturâ sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — *Utrùm spes sit virtus theologica.* — (3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 2, *et Virt. quæst.* 4, *art.* 1, *ad* 6 *et* 7, *et art.* 2, *corp., et ad* 15 *et* 16.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro objecto. Sed spes non habet solùm Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ à Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est, 1-2, qu. 64, art. 4. Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cùm ergo spes sit quædam expectatio, videtur quòd spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed contra est quòd 1 ad Cor. 13, connumeratur spes fidei et charitati, quæ sunt virtutes theologicæ.

Respondeo dicendum quòd cùm differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub quâ differentiâ virtutis collocetur.

Dictum est autem supra, art. 1 huj. quæst., quòd spes habet rationem virtutis ex hoc quòd attingit supremam regulam humanorum actuum : quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilio innititur ; et sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quòd spei, in quantum est virtus, principale objectum est Deus. Cùm ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quòd Deum habeat pro objecto, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 62, art. 1, manifestum est quòd spes est virtus theologica

Ad primum ergo dicendum quòd quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est art. præc.

Ad secundum dicendum quòd medium accipitur in regulatis et mensuratis, secundùm quòd regula vel mensura attingitur; secundùm autem quòd exceditur regula, est superfluum; secundùm autem defectum à regulâ est diminutum. In ipsâ autem regulâ vel mensurâ non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium; et ideò per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam non regulatam aliâ regulâ, sicut circa proprium objectum; et ideò per se et secundùm proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio; sed potest ei competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum; sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quòd innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit potest habere medium et extrema; sicut unum verum est medium inter duo falsa; et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantùm ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, in quantum vel præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum quòd expectatio quæ ponitur in definitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum quòd magnanimitas tendit in arduum, sperans (1) aliquid quod

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi *operans* le-

est suæ potestatis; unde propriè respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundùm quòd est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est art. 1 hujus quæst.

ARTICULUS VI. — *Utrùm spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.* — (3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 3, *corp., et quæst.* 4, *art.* 3, *ad* 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundùm objecta, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 54, art. 2. Sed idem est objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea, in Symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi.* Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est, art. præc. Ergo spes à fide non distinguitur.

3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem. Ergo spes à charitate non distinguitur.

Sed contra, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis; dicit enim Gregorius, in 1 Moral., cap. 16, esse tres virtutes, spem, fidem et charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Respondeo dicendum quòd virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quòd habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter: uno modo propter seipsum; alio modo in quantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris.

Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est in corp. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 54, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicetur, art. seq. Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

gendum putant. Nicolaius *sperans* habet, sed utrumque superfluum existimat, sic in margine coaptans: *Tendit in arduum aliquid.*

Ad tertium dicendum quòd spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum; sed charitas propriè facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

ARTICULUS VII.— *Utrùm spes præcedat fidem.* — (1-2, *quæst.* 61, *art.* 4, *corp., et* 3, *dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 5, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 15.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes præcedat fidem, quia super illud psalm. 36: *Spera in Domino, et fac bonitatem,* dicit Glossa (interl. Cassiod.): *Spes est introitus fidei, initium salutis.* Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Hebr. 11, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum.* Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorium; dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 9, 10, quòd *qui arat, debet arare in spe fructûs percipiendi.* Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed contra est quod Matth. 1, 2, dicitur: *Abraham genuit Isaac,* id est, fides spem, sicut dicit Glossa interlin.

Respondeo dicendum quòd fides absolutè præcedit spem. Objectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quòd aliquis speret, requiritur quòd objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet, art. præc., ad 3, et art. 2 hujus quæst. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quòd ad vitam æternam possumus pervenire, et quòd ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundùm illud Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Unde manifestum est quòd fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur *introitus fidei,* id est, rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur.

Vel potest dici quòd est *introitus fidei*, quia per eam homo intrat ad hoc quòd stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum quòd in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundùm seipsum. Unde fuit necessarium ut quâdam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum quòd non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm charitas sit prior spe.* — (1-2, *quæst.* 62, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Virt quæst.* 4, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius,

super illud Luc. 17 : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis*, etc. : « *Ex fide est charitas, ex charitate spes.* » Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 9, ante med., quòd *boni motus atque affectus ex amore, et sanctâ charitate veniunt.* Sed sperare, secundùm quòd est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur à charitate.

3. Præterea, Magister dicit, 26 dist. 3 lib. Sentent., quòd spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solùm rem speratam, sed etiam spem, quam naturâ præit charitas. Ergo charitas est prior spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Timoth. 1, 5 : *Finis præcepti charitas est de corde puro et conscientiâ bonâ;* Glossa interl., *id est, spe.* Ergo spes est prior charitate.

Respondeo dicendum quòd duplex est ordo : unus quidem secundùm viam generationis et naturæ (1), secundùm quem imperfectum prius est perfecto; alius autem ordo est perfectionis et formæ, secundùm quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundùm ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 1 et 2, cùm de passionibus ageretur.

Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus : perfectus quidem amor est quo aliquis secundùm se amatur, ut putà cùm aliquis secundùm se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundùm ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundùm seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit.

Et ideò in viâ generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quòd timens ab ipso puniri cessat à peccato, ut Augustinus dicit, super primam Canonicam Joan., tract. 9, ante med., ita etiam spes introducit charitatem, in quantum aliquis sperans remunerari à Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum præcepta ejus. Sed secundùm ordinem perfectionis charitas prior est naturaliter; et ideò, adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maximè speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius, loc. cit. in arg. 1, quòd *spes est ex charitate.*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit à charitate, sed solùm motus spei formatæ, quâ scilicet aliquis sperat bonum à Deo ut ab amico.

Ad tertium dicendum quòd Magister loquitur de spe formatâ, quam naturaliter præcedit charitas, et merita ex charitate causata.

(1) Nicolaius, *materiæ.*

QUÆSTIO XVIII.

De subjecto spei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de subjecto spei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto; 2° utrùm sit in beatis; 3° utrùm sit in damnatis; 4° utrùm in viatoribus habeat certitudinem.

Articulus primus. — *Utrùm spes sit in voluntate sicut in subjecto.* — (1-2, *quæst.* 40, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 1, *art.* 5, *et Verit. quæst.* 4, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, et 1-2, qu. 40, art. 1. Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ei ad quod unum sufficit, superfluè apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis. Ergo cùm actus charitatis manifestè pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra, anima non est capax Dei nisi secundùm mentem, in quâ est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum in lib. 14 de Trinit., cap. 3 et 6. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro objecto. Cùm ergo non sit neque in memoriâ neque in intelligentiâ, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quòd sit in voluntate sicut in subjecto.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet, quæst. 4, art. 1, et part. 1, qu. 87, art. 2, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cùm sit ejus objectum bonum. Cùm autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in 1 habitum est, quæst. 82, art. 5, illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex supra dictis patet, part. 1, quæst. 82, art. 5, ad 1, et 1-2, quæst. 22, art. 3, ad 3.

Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum, quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideò spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum quòd charitas sufficienter perficit voluntatem quantùm ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundùm alium actum ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum quòd motus spei et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet, quæst. 17, art. 8. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ; sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in 1 habitum est, quæst. 85, art. 4.

Articulus ii. — *Utrùm spes sit in beatis.* — (1-2, *quæst.* 76, *art.* 4 *et* 5, *et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 5, *quæst.* 2, *et dist.* 31, *qu.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2 *et* 3, *et Ver. quæst.* 7, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cùm ex ejus personâ dicatur in ps. 30, 1 : *In te, Domine, speravi,* ut Glossa interlin. exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines, antequàm beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquàm sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solùm sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 3. Sed beati, qui sunt in patriâ, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solùm gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum, qui sunt in patriâ, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. 6, et August., 12 super Gen. ad litt., cap. 35. Ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 8, 24 : *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum quòd subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remotâ formâ corporis naturalis, non remanet idem secundùm speciem à suo objecto principali, sicut et cæteræ virtutes, ut ex supra dictis patet, qu. præc., art. 5 et 6, et 1-2, qu. 54, art. 2. Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna secundùm quòd est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est, art. 1 et 2 quæst. præc.

Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundùm quòd est futurum, ideò cùm beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideò spes, sicut et fides, evacuatur in patriâ, et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus quantùm ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantùm ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat; et ideò gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit, non tamen ita quòd haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potiùs fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum quòd beatitudo sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quòd Deo fruuntur, efficiuntur quodammodò participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus; et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum. Et ideò beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum quòd durante virtute spei, eâdem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuatâ spe in beatis, secundùm quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis; sicut etiam qui habet charitatem Dei, eâdem charitate diligit proximum; et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum quòd cùm spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divinâ consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui respectu habentis gloriam animæ; tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ; tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

Articulus iii. — *Utrùm spes sit in damnatis.* — (3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 5, *quæst.* 3 *et* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus, et princeps damnatorum, secundùm illud Matth. 25, 41 : *Ite* (1), *maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed diabolus habet spem, secundùm illud Job. 40, 28 : *Ecce spes ejus frustrabitur eum.* Ergo videtur quòd damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides est formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis, secundùm illud Jacobi 2, 19 : *Dæmones credunt, et contremiscunt.* Ergo videtur quòd etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum, vel demeritum, quod in vitâ non habuit, secundùm illud Eccle. 11, 3 : *Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.*

(1) Vulgata, *discedite.*

Sed multi qui damnantur, habuerunt in hâc vitâ spem, nunquàm desperantes. Ergo etiam in futurâ vitâ spem habebunt.

Sed contra est quòd spes causat gaudium, secundùm illud Rom. 12, 12 : *Spe gaudentes.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundùm illud Isai. 65, 14 : *Servi mei laudabunt præ exultatione cordis ; et vos clamabitis præ dolore cordis, et præ contritione spiritûs ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

Respondeo dicendum quòd sicut de ratione beatitudinis est ut in eâ quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est ut id quod pro pœnâ infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideò Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., c. 17 et 19, in princ., quòd Angeli perfectè beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem vel lapsum, cùm non essent præscii sui eventûs. Requiritur enim ad perfectam et veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitunis perpetuitate ; alioquin voluntas non quietaretur.

Similiter etiam cùm perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non verè haberet rationem pœnæ nisi voluntati repugnaret ; quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideò ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quòd nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Job 15, 22 : *Non credit quòd reverti possit de tenebris ad lucem.*

Unde patet quòd non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideò neque in beatis, neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, sive sint in vitâ istâ, sive in purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius dicit, 33 Moral., cap. 19, circ. princ., hoc dicitur de diabolo secundùm membra ejus, quorum spes annullabitur.

Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem quâ sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundùm illud quod supra præmiserat : *Habet fiduciam quòd Jordanis influat in os ejus.* Hæc autem non est spes de quâ loquimur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 8, *fides est malarum rerum, et bonarum, et præteritarum, et præsentium, et futurarum, et suarum, et alienarum ; sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium.* Et ideò magis potest esse fides informis in damnatis quàm spes : quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum quòd defectus spei in damnatis, non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum ; sed utrumque contingit propter mutationem status.

Articulus iv. — *Utrùm spes viatorum habeat certitudinem.* — (*Verit. quæst.* 4, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea, spes ex gratiâ et meritis provenit, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 4, arg. 2. Sed in hâc vitâ scire per certitudinem non possumus quòd gratiam habeamus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 112, art. 5. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt à consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est quòd *spes est certa expectatio futuræ beatitudinis,* sicut Magister dicit, 26 dist. 3 Sententiarum ; quod potest accipi ex hoc quod dicitur 2 ad Tim. 1, 12 : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.*

Respondeo dicendum quòd certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participativè. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitivâ ; participativè autem in omni eo quod à vi cognoscitivâ movetur infallibiliter ad finem suum. Secundùm quem modum dicitur quòd natura certitudinaliter operatur, tanquàm mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certiùs arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ moventur à ratione ad suos actus ; et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitivâ.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentiâ autem Dei et misericordiâ ejus certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd aliqui habentes spem, deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ potentiæ vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

QUÆSTIO XIX.

De dono timoris. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dono timoris, et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrùm Deus debeat timeri ; 2° de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum ; 3° utrùm timor mundanus semper sit malus ; 4° utrùm timor servilis sit bonus ; 5° utrùm sit idem in substantiâ cum filiali ;

6° utrùm, adveniente charitate, excludatur timor servilis; 7° utrùm timor sit initium sapientiæ; 8° utrùm timor initialis sit idem in substantiâ cum timore filiali; 9° utrùm timor sit donum Spiritûs sancti; 10° utrùm crescat crescente charitate; 11° utrùm maneat in patriâ; 12° quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deus possit timeri.* — (*3 part., qu.* 42, *art.* 1, *corp.*, *et* 3, *dist.* 34, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 1, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est, 1-2, qu. 41, art. 2 et 3. Sed Deus est expers omnis mali, cùm sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit, in 2 Rhetor., c. 5, circ. princ., *illa timemus de quibus nobis mala proveniunt*. Sed mala non proveniunt nobis à Deo, sed ex nobis ipsis, secundùm illud Oseæ 13, 9: *Perditio tua ex te, Israel, ex me auxilium tuum* (1). Ergo Deus timeri non debet.

Sed contra est quod dicitur 2 Jerem. 10, 7: *Quis non timebit te, Rex gentium?* et Malach. 1, 6: *Si ego Dominus, ubi est timor meus?*

Respondeo dicendum quòd, sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat, ita etiam et timor duplex objectum habere potest; quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud à quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere.

Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundùm quid, bonum autem simpliciter. Cùm enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem, illud est malum simpliciter quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, in quantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter in quantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpæ (2) provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit, secundùm quòd malum quod homo refugit est timoris objectum.

Ad secundum dicendum quòd in Deo est considerare et justitiam, secundùm quam peccantes punit, et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundùm ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundùm autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundùm diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum quòd malum culpæ non est à Deo sicut ab auctore, sed est à nobis ipsis in quantum à Deo recedimus; malum autem pœnæ est quidem à Deo auctore, in quantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundùm quòd justè nobis pœna infligitur; licèt hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat: secundùm quem modum dicitur Sap. 1, 13, quòd *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt illam.*

ARTICULUS II. — *Utrùm timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.* — (3, *dist.* 34, *qu.* 2, *et Ver. qu.* 2, *art.* 10, *ad* 13, *et Rom.* 8, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dividatur timor in *filialem, initialem, servilem* et *mundanum*. Damascenus enim in 2 libro orth. Fid., cap. 15, ponit sex species timoris, scilicet *segnitiem*, *erubescentiam*, et alia de quibus supra dictum est, 1-2, qu. 41, art. 4, quæ in hâc divisione non tanguntur. Ergo videtur quòd hæc divisio timoris sit inconveniens.

2. Præterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cùm sit in dæmonibus, secundùm illud Jacobi 2, 19: *Dæmones credunt, et contremiscunt;* neque etiam malus, cùm sit in Christo, secundùm illud Marc. 14, 33: *Cœpit Jesus pavere et tædere.* Ergo timor insufficienter dividitur secundùm prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, quâ quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, quâ quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri, 34 dist. 3 lib. Sentent

Respondeo dicendum quòd de timore nunc agimus, secundùm quòd per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cùm enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet à Deo recedit; et iste dicitur timor humanus

(1) Vulgata, *tantummodò in me auxilium tuum.*
(2) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. aliique cum editis passim. Al., *pœnæ*.

vel mundanus; quandoque autem homo propter mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret; quod quidem malum est duplex, scilicet malum pœnæ et malum culpæ.

Si ergo aliquis convertatur ad Deum, et ei inhæreat propter timorem pœnæ, erit *timor servilis*; si autem propter timorem culpæ, erit *timor filialis*; nam filiorum est timere offensam patris.

Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Utrùm autem malum culpæ possit timeri, supra dictum est, 1-2, qu. 42, art. 3, cùm de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus dividit timorem secundùm quòd est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd bonum morale præcipuè consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione à Deo: et ideò omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali; et ideò non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum quòd habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subjicientis; sed habitudo filii ad patrem vel uxoris ad virum est è converso per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundùm illud Rom. 8, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater;* et secundùm eamdem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundùm illud 2 ad Cor. 11, 2: *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum quòd prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimodè: nam timor mundanus, sive humanus respicit pœnam à Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum divinitùs inflictam vel comminatam; quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundariò.

Ad quintum dicendum quòd eàdem ratione homo à Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideò uterque timor hìc pro eodem computatur; quamvis mala quæ timentur, sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex quâ quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundùm speciem, quibus tamen omnibus commune est à Deo abducere.

Articulus III. — *Utrùm timor mundanus sit semper malus.* — (3, *dist.* 34, *qu.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3, *corp., et Rom.* 8, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quòd homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quòd homines non reverentur, ut patet, Luc. 18, de illo judice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur. Ergo videtur quòd timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates seculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad benè agendum, secundùm illud Rom. 13, 3: *Vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illâ*. Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum, eò quòd naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quòd timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 10, 28: *Nolite timere eos qui corpus occidunt;* ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitùs prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 1, art. 3, qu. 18, art. 1, et qu. 54, art. 2, actus morales et habitus ex objectis nomen et speciem habent. Proprium autem objectum appetitivi motûs est bonum finale. Et ideò à proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non rectè nominaret; non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem; sicut finem autem quærunt divitias; unde cupiditas rectè nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum.

Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur quo aliquis mundo innititur tanquàm fini; et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per Augustinum, in lib. 83 QQ., quæst. 33, in princ. Et ideò timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquàm à malâ radice; et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquis potest revereri homines dupliciter: uno modo in quantum est in eis aliquid divinum, putà bonum gratiæ vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis; et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, in quantum Deo contrariantur; et sic laudantur qui homines non reverentur, secundùm illud Eccli. 48, 13, de Eliâ, vel de Elisæo: *In diebus suis non pertimuit principem.*

Ad secundum dicendum quòd potestates seculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundùm illud Rom. 13, 4: *Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit.* Et secun-

dùm hoc timere potestatem secularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad tertium dicendum quòd hoc est naturale, quòd homo refugiat proprii corporis detrimentum et damna temporalium rerum; sed quòd homo propter ista recedat à justitiâ, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 1, ante med., quòd quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi, quia pejus est hujusmodi peccata committere quàm pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV. — *Utrùm timor servilis sit bonus.* — (3, *dist.* 34, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 1, *corp.*, *et qu.* 2, *et Rom.* 8, *lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor servilis non sit bonus, quia cujus usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus, quia sicut Glossa (ex lib. Sent. Prosperi, cap. 192), dicit, Rom. 8 : *Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen benè facit.* Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Job 3: *Quare non in vulvâ mortuus sum?* dicit Gregorius, lib. 4 Moral., cap. 25, ante med.: *Cùm ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate.* Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

Sed contra, nullum malum est à Spiritu sancto. Sed timor servilis est à Spiritu sancto, quia, super illud Rom. 8 : *Non accepistis spiritum servitutis*, etc., dicit Glossa (ord. August., tract. 9 in Epist. Joan., ante med.) : *Unus spiritus est qui facit duos timores*, scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus.

Respondeo dicendum quòd timor servilis ex parte servilitatis habet quòd sit malus; servitus enim libertati opponitur. Unde cùm liber sit *qui causa sui est*, ut dicitur in 1 Metaphys., cap. 2, circ. med., servus est qui non causâ sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propriâ inclinatione movetur ad operandum Et ideò contra rationem servilitatis est quòd aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, in quantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quòd timor servilis simpliciter esset malus; sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur charitati (1), pertinet ad adulterii speciem

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan., et editi recentiores passim. Al., *quia id ex quo est, contrariatur charitati, et pertinet*, etc.

Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitûs vel actûs ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna : cui accedit quòd bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquàm finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquàm principale malum : quod contingit in non habente charitatem (1) : vel quòd ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur tanquàm principale malum; quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitûs per hoc quòd ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideò timor servilis secundùm suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus est mala.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, in quantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solùm pœnam timeat.

Ad secundum dicendum quòd timor servilis secundùm suam substantiam (2) non oritur ex tumore; sed ejus servilitas ex tumore (3) nascitur, in quantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum quòd amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia, quod secundùm se charitati contrariatur; et ideò amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundùm suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULUS V. — *Utrùm timor servilis sit idem in substantiâ cum timore filiali.* — (3, *dist.* 34, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1, *et Rom.* 8, *lect.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor servilis sit idem in substantiâ cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem; quorum unum est cum peccato mortali, aliud verò non. Sed eadem secundùm substantiam est fides formata et informis. Ergo et idem est secundùm substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, habitus diversificantur secundùm objecta. Sed idem est objectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo et idem est secundùm substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari à Deo, et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes quâ speramus frui Deo, et quâ speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est quæst. 17, art. 2, ad 2. Ergo etiam

(1) Ita editi passim cum cod. Alcan. aliisque. Cod. Tarrac., *quod convenit etiam non habenti charitatem.* Perperàm edit. Rom., *quod non contingit*, etc.

(2) Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. Al., *suum subjectum*. In codd. est abbreviatio dubia.

(3) Al., *ex timore*

idem est timor filialis, quo timemus separationem à Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri

Sed contra est quod Augustinus super primam Can. Joan., tract. 9, circ. med., dicit duos esse timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

Respondeo dicendum quòd proprium objectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundùm objecta, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 54, art. 2, necesse est quòd secundùm diversitatem malorum etiam timores specie differant.

Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet, art. 2 huj. quæst. Unde manifestum est quòd timor servilis et filialis non sunt idem secundùm substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum quòd fides formata et informis non differunt secundùm objectum; utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum; sed differunt solùm per aliquod extrinsecum, scilicet secundùm præsentiam et absentiam charitatis; et ideò non differunt secundùm substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundùm objecta (1); et ideò non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd timor servilis et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potiùs sicut terminum à quo refugit separari per culpam. Et ideò ex hoc objecto, quod est Deus, non consequitur identitatem (2) speciei, quia etiam motus naturales secundùm habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur; non enim idem est motus specie qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum quòd spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinæ, quàm respectu cujuscumque alterius beneficii; non autem est sic de timore; et ideò non est similis ratio.

Articulus vi. — *Utrùm timor servilis remaneat cum charitate.* — (3, *dist.* 34, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *corp.*, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 7, *ad* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor servilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Augustinus super Can. 1 Joan., tract. 9, circ. med., quòd *cùm cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.*

2. Præterea, *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. 5, 5. Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur 2 ad Cor. 3, 17. Cùm ergo libertas excludat servitutem, videtur quòd timor servilis expellatur charitate adveniente.

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, in quantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui; facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini, 14 de Civit. Dei, cap. ult., in princ., et in psal. 64, aliquant. à princ., quòd *amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei.* Ergo videtur quòd veniente charitate timor servilis tollatur.

Sed contra est quòd timor servilis est donum Spiritûs sancti, ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst. Sed dona Spiritûs sancti non tolluntur adveniente charitate, quâ Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

Respondeo dicendum quòd timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ, quæ (1) est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui; ejusdem enim rationis est quòd homo cupiat bonum suum, et quòd timeat eo privari.

Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem: uno enim modo contrariatur charitati, secundùm quòd aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio verò modo in charitate includitur, secundùm quòd homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo à charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, putà cùm aliquis diligit seipsum secundùm rationem proprii boni, ita tamen quòd in hoc proprio bono non constituat finem; sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo; dùm proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem.

Sic ergo et timor pœnæ includitur uno modo in charitate: nam separari à Deo est quædam pœna, quam charitas maximè refugit: unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundùm quòd aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, diligitur ut finis; et sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundùm substantiam à timore casto, quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis à Deo, sed in quantum est nocivum proprii boni; nec tamen in illo bono constituitur ejus finis; unde nec illud malum formidatur tanquàm principale malum; et talis timor pœnæ potest esse cum charitate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet, art. 2 et 4 hujus quæst. Et ideò timor, in quantum servilis, non manet cum charitate; sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor sui manere potest cum charitate.

Ad primum ergo dicendum quòd Augusti-

(1) Verba: *Sed timor servilis et filialis differunt secundùm objecta*, ex margine cod. Alcan. in recentiores omnes editiones manavit, mutato *per* in *secundùm*. Omittit edit. Rom. Theologi omnia prætermittunt post verbum *substantiam*.

(2) Ita Mss. et editi passim. Theologi, *identitas*; post verbum *habitudinem* addunt *diversam*.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan., Al. *qui*.

nus ibi loquitur de timore, in quantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS VII. — *Utrùm timor sit initium sapientiæ.* — (*Quæst.* 45, *art.* 6, *ad* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ, quia timor est in vi appetitivâ, sapientia autem est in vi intellectivâ. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium suî ipsius. Sed *timor Dei ipsa* (1) *est sapientia,* ut dicitur Job 28, 28. Ergo videtur quòd timor Dei non sit initium sapientiæ.

3. Præterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 110, 10: *Initium sapientiæ timor Domini.*

Respondeo dicendum quòd initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter: uno modo quia est initium ipsius sapientiæ quantùm ad ejus essentiam; alio modo quantùm ad ejus effectum: sicut initium artis secundùm ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars: sicut si dicamus quòd principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari.

Cùm autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur, aliter consideratur à nobis, et aliter à philosophis: quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundùm quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundùm nos non solùm consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solùm dirigitur secundùm rationes humanas, sed etiam secundùm rationes divinas, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit., cap. 14.

Sic ergo initium sapientiæ secundùm ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei; et secundùm hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantùm ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari; et hoc modo timor est initium sapientiæ: aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, in quantum aliquis timore pœnæ discedit à peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum, secundùm illud Eccli. 1, 27: *Timor Domini expellit peccatum.* Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cùm enim ad sapientiam pertineat quòd humana vita reguletur secundùm rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundùm Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa ostendit quòd timor non est principium sapientiæ quantùm ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum quòd timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem; unde dicitur Eccli. 1, 25: *Radix sapientiæ est timere Dominum; rami enim illius* (1) *longævi.* Et ideò sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., alio modo fides est principium sapientiæ, et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. 25, 16: *Timor Dei initium dilectionis est* (2); *initium autem fidei agglutinandum est ei.*

ARTICULUS VIII. — *Utrùm timor initialis differat secundùm substantiam à timore filiali.* — (2, *dist.* 34, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 7, *et Rom.* 8, *lect.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor initialis differat secundùm substantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundùm illud Eccli. 25, 16: *Timor Domini initium dilectionis est.* Ergo timor initialis est alius à filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris; et sic videtur quòd timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius à filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundùm substantiam à filiali.

3. Præterea, medium differt eâdem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et à filiali et à servili.

Sed contra est quòd perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundùm perfectionem et imperfectionem charitatis, ut patet per Augustinum super 1 Canonic. Joan., tract. 9, circ. med. Ergo timor initialis non differt secundùm substantiam à filiali.

Respondeo dicendum quòd timor initialis dicitur ex eo quòd est initium. Sed cùm et timor servilis, et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici.

Sed sic non accipitur initialis secundùm quòd distinguitur à timore servili et filiali; sed accipitur secundùm quòd competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis; non tamen inest eis timor filialis perfectè, quia nondùm pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideò timor initialis hoc modo se habet ad filialem sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundùm essentiam, sed solùm secundùm statum. Et ideò dicendum est quòd etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundùm essentiam à timore filiali.

Ad primum ergo dicendum quòd timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem, sicut seta introducit

(1) Al., *ipse.*

(1) Vulgata: *Et rami illius.*
(2) Ibid., *ejus.*

linum, ut Augustinus dicit, tract. 9 in Epist. 1 Joan., circ. med.

Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolutè, sed quantùm ad statum charitatis perfectæ.

Ad secundum dicendum quòd timor initialis non timet pœnam sicut proprium objectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili adjunctum; qui secundùm substantiam manet quidem cum charitate, servilitate remotâ; sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfectâ in eo qui non solùm movetur ad benè agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ *foras mittit timorem* habentem pœnam, ut dicitur 1 Joan. 4, 18.

Ad tertium dicendum quòd timor initialis est medium inter timorem servilem et filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in 2 Metaph., text. 7, quòd tamen est idem secundùm substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter à non ente.

ARTICULUS IX. — *Utrùm timor sit donum Spiritûs sancti.* — (3, *dist.* 34, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3, *et art.* 2, *quæst.* 1, *et Rom.* 8, *lect.* 3.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit donum Spiritûs sancti. Nullum enim donum Spiritûs sancti opponitur virtuti, quæ etiam est à Spiritu sancto; alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritûs sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quòd Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto, in quantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit, 2 Moral., cap. 26, aliquant. ante med., quòd *timor datur contra superbiam.* Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus; dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit, 2 Moral., ibid. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cùm ergo spes sit virtus, non debet dici quòd timor sit donum.

Sed contra est quòd Isai. 11, timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd multiplex est timor, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. *Timor autem humanus,* ut dicit Augustinus in lib. de Gratiâ et lib. Arbitr., cap. 18, ad fin., *non est donum Dei;* hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor, de quo dictum est, Matth. 10, 28: *Illum timete qui potest animam et corpus mittere in gehennam.*

Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritûs sancti, licet sit à Spiritu sancto, quia, ut Augustinus dicit lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 57, potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritûs sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est 1-2, quæst. 68, art. 5.

Unde relinquitur quòd timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritûs sancti, est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra, 1-2, qu. 68, art. 1 et 3, quòd dona Spiritûs sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur benè mobiles à Spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur benè mobiles à ratione. Ad hoc autem quòd aliquid sit benè mobile ab aliquo movente, primò requiritur ut sit ei subjectum non repugnans, quia ex repugnantiâ mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideò timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritûs sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 4, in princ.

Ad primum ergo dicendum quòd timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideò timor filialis et spes sibi invicem cohærent, et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum quòd proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit; et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut supra dictum est, art. 1 hujus qu. Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum, quia per virtutem spei non solùm innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquàm principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd amor est principium timoris, non sequitur quòd timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones (1). Ideò tamen amor magis habet rationem virtutis quàm timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundùm propriam rationem, ut ex supradictis patet, 1-2, quæst. 60, art. 3 et 4; et per hoc etiam spes ponitur virtus; timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat: unde est aliquid minus virtute theologicâ.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicitur Eccle. 10, 14, *initium superbiæ hominis apostatare à Deo*, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur; et sic timor excludit principium superbiæ, propter quòd datur contra superbiam (2).

(1) Ita Mss. et meliores edit. Al.: *Circa diversas affectiones in Deo; et ideò amor,* etc.; perperàm.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al.: *Datur, scilicet contra superbiam.*

Nec tamen sequitur quòd sit idem cum virtute humilitatis, sed quòd sit principium ejus. Dona enim Spiritûs sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est, 1-2, qu. 68, art. 5 et 8; sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 69, art. 4, ad 3.

Unde patet responsio ad quintum.

Articulus x. — *Utrùm, crescente charitate, diminuatur timor.* — (3, *dist.* 34, *quæst.* 2, *art.* 3, *qu.* 3, *et psalm.* 18.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd crescente charitate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus, super 1 Canon. Joan., tract. 9, circa med.: *Quantùm charitas crescit, tantùm timor decrescit.*

2 Præterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente charitate crescit spes, ut supra habitum est, qu. 17, art. 8. Ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, in fin., quòd *Dei timor non solùm inchoat, sed etiam perficit sapientiam, quæ summè diligit Deum, et proximum tanquàm seipsum.*

Respondeo dicendum quòd duplex est timor Dei, sicut dictum est art. 2 et 4 hujus quæst.: unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet pœnam.

Timor autem filialis necesse est quòd crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causâ. Quantò enim aliquis magis diligit aliquem, tantò magis timet eum offendere et ab eo separari.

Sed timor servilis quantùm ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente; remanet tamen secundùm substantiam timor pœnæ, ut dictum est art. 6 hujus quæst., et iste timor diminuitur charitate crescente, maximè quantùm ad actum, quia quantò aliquis magis diligit Deum, tantò minùs timet pœnam, primò quidem quia minùs attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; secundò quia firmiùs inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minùs timet de pœnâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de timore pœnæ.

Ad secundum dicendum quòd timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe; sed eâ crescente crescit timor filialis, quia quantò aliquis certiùs expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tantò magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum quòd timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum. Separationem autem refugit à subjectione ipsius; sed quodammodò separationem importat per hoc quòd non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit; quæ etiam separatio invenitur in charitate, in quantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

Articulus xi. — *Utrùm timor remaneat in patriâ.* — (1-2, *qu.* 68, *art.* 6, *et* 3, *dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 3, *et qu.* 2, *art.* 3. *ad* 4, *et dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 3, *et art.* 4, *qu.* 3, *et* 3 *part.*, *qu.* 6, *art.* 6.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non remaneat in patriâ. Dicitur enim Proverb. 1, 33: *Abundantiâ perfruetur, timore malorum sublato*; quod intelligitur de homine jam sapientiâ perfruente in beatitudine æternâ. Sed omnis timor est alicujus mali, quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est, art. 2 et 5 huj. quæst., et 1-2, qu. 42, art. 1. Ergo nullus timor erit in patriâ.

2. Præterea, homines in patriâ erunt Deo conformes, secundùm illud 1 Joan. 3, 2: *Cùm apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deus Nihil timet. Ergo homines in patriâ non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior quàm timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patriâ. Ergo nec timor erit in patriâ.

Sed contra est quod dicitur in psal. 18, 10: *Timor Domini sanctus permanet in seculum.*

Respondeo dicendum quòd timor servilis, sive timor pœnæ nullo modo erit in patria; excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 5, art. 4.

Timor autem filialis sicut augetur augmentatâ charitate, ita charitate perfectâ perficietur, unde non habebit in patriâ eumdem actum omninò quem habet modò.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile; et cùm motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis; parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscujusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem, ita etiam malum ejus est, si Deo se non subjiciat, sed in ipsum præsumptuosè insiliat vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundùm suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem; sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudinis, erit in patriâ; in viâ autem est fuga hujus mali ut omninò possibilis. Et ideò Gregorius dicit, 17 Moral., exponens illud Job 27, 11: *Columnæ cœli contremiscunt et pavent ad nutum ejus*, cap. 17, in fin.: *Ipsæ virtutes cœlestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsâ*

contemplatione contremiscunt ; sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem, et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, 14 de Civ. Dei, cap. 9, à med., hoc modo ponit timorem in patriâ, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor,* inquit, *ille castus permanens in seculum seculi, si erit in futuro seculo, non erit timor exterrens à malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profectò, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est quâ nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omninò generis timor ibi esse poterit, ita fortassè timor in seculum seculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit.*

Ad primum ergo dicendum quòd in auctoritate prædictâ excluditur à beatis timor sollicitudinem habens, et de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit, loc. sup. cit.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Dionysius, 9 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, *eadem et similia sunt Deo, et dissimilia; hæc quidem secundùm contingentem non imitabilis imitationem,* id est, in quantum secundùm suum posse imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis; *hæc autem secundùm quòd hìc causata minùs habent à causâ infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia.* Unde non oportet, si Deo non convenit timor (quia non habet superiorem, cui subjiciatur), quòd propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfectâ subjectione ad Deum.

Ad tertium dicendum quòd spes importat quemdam defectum, scilicet futuritionem (1) beatitudinis, quæ tollitur per ejus præsentiam; sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundùm quòd in infinitum distat à Deo; quod etiam in patriâ remanebit. Et ideò timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS XII. — *Utrùm paupertas spiritûs sit beatitudo respondens dono timoris.* — (*Inf., quæst.* 121, *art.* 2, *corp., et* 3, *dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 4 *et* 6, *corp.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd paupertas spiritûs non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet, art. 7 hujus qu. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundùm illud Matth. 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Ergo paupertas spiritûs non respondet dono timoris.

2. Præterea, in psal. 118, dicitur : *Confige timore tuo carnes meas;* ex quo videtur quòd ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis videtur pertinere beatitudo luctûs. Ergo beatitudo luctûs magis respondet dono timoris quàm beatitudo paupertatis.

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est art. 9, huj. quæst., ad 1. Sed spei maximè videtur respondere beatitudo ultima, quæ est : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur ;* quia, ut dicitur Rom. 5, 2, *gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris quàm paupertas spiritûs.

4. Præterea, supra dictum est, 1-2, qu. 70, art. 2, quòd beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudibus aliquid ei respondet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4, à princ. : *Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur : Beati pauperes spiritu.*

Respondeo dicendum quòd timori propriè respondet paupertas spiritûs.

Cùm enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse; id quod ex hujusmodi subjectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quòd aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum : unde dicitur in psal. 19, 8 : *Hi in curribus, et hi in equis ; nos autem in nomine Dei nostri invocabimus.* Et ideò ex hoc quòd aliquis perfectè timeat Deum, consequens est quòd non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritûs, secundùm quòd paupertas spiritûs intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritûs, ut Augustinus exponit, loc. sup. cit., vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, id est, propriâ voluntate per instinctum Spiritûs sancti, ut Ambrosius, sup. illud Luc. 6 : *Beati pauperes,* et Hieronymus, sup. hunc loc. Matth. 6, exponunt.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In quâ quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut et timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsâ temporalium bonorum desertione; sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut supra dictum est, art. 7 et 10 huj. quæst.

Ad secundum dicendum quòd directiùs opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus, quàm delectatio extranea; quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur, et ei subditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad ratio-

(1) Ita codices optimæ notæ. Quidam malè legerunt *fruitionem ;* quem errorem quidam emendàrunt substituentes *absentiam.*

Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostrâ, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur à malis, et inducimur ad bona prosequenda; et ideò sublatâ spe, irrefrenatè homines labuntur in vitia, et à bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. 24, 10 : *Si desperaveris lapsus in die angustiæ, minuetur* (1) *fortitudo tua*, dicit Glossa ordin. : *Nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet, et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit*. Et Isidorus dicit, in lib. 2 de summo Bono, cap. 14, circa princ. : *Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est; sed desperare est descendere in infernum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm desperatio ex acediâ oriatur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd desperatio ex acediâ non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri seculi procedit ex luxuriâ, ut dicit Gregorius 31 Moral., cap. 17, à med. Non ergo procedit ex acediâ.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundùm illud Rom. 12, 12 : *Spe gaudentes.* Ergo acedia procedit ex desperatione, et non è converso.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maximè ex consideratione incarnationis; dicit enim Augustinus, 13 de Trin., cap. 10, circa princ. : *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quàm ut demonstraretur nobis, quantùm nos Deus diligeret. Quid verò hujus rei isto indicio manifestius, quàm quòd Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentiâ hujus considerationis quàm ex acediâ.

Sed contra est quòd 31 Moral., cap. 17, à med., Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acediâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 17, art. 1, et 1–2, qu. 40, art. 1, objectum spei est bonum arduum possibile adipisci vel per se vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinendâ : uno modo quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quòd bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipuè perducimur per hoc quòd affectus noster est infectus amore delectationum corporalium; inter quas præcipuæ sunt delectationes venereæ : nam ex affectu harum delectationum contingit quòd homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundùm hoc desperatio causatur ex luxuriâ.

(1) Vulgata : *Si desperaveris lassus...., imminuetur*, etc.

Ad hoc autem quòd aliquod bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimiâ dejectione; quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quòd nunquàm possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritûs, ideò per hunc modum desperatio ex acediâ generatur.

Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quòd sit possibile : nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialiùs oritur ex acediâ. Potest tamen oriri ex luxuriâ, ratione jam dictâ in corp.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, in 1 Rhet., cap. 11, ante med., sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei; et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes faciliùs in desperationem incidunt, secundùm illud 2 ad Cor. 2, 7 : *Ne majori tristitiâ* (1) *absorbeatur qui ejusmodi est.* Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quo naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solùm propter aliquod impedimentum superveniens, ideò directiùs quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem è converso ex tristitiâ.

Ad tertium dicendum quòd ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acediâ provenit. Homo enim affectus aliquâ passione præcipuè illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solùm tristia, nisi per magnum conatum se avertat à tristibus.

QUÆSTIO XXI.

DE PRÆSUMPTIONE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præsumptione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quod sit objectum præsumptionis, cui innititur; 2° utrùm sit peccatum; 3° cui opponatur; 4° ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quantò enim minor est virtus, tantò magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quàm divina. Ergo graviùs peccat qui præsumit de virtute humanâ, quàm qui præsumit de virtute divinâ. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quàm divinæ.

2. Præterea, ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur; peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia, ex quâ quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione quâ homo præsumit de

(1) Vulgata : *Ne fortè abundantiori tristitiâ*, etc.

seipso, quàm ex præsumptione quâ homo præsumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, 14 de Civit. Dei, cap. ult., circa princ. Ergo videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maximè innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum provenit ex conversione inordinatâ ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quàm ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed contra est quòd, sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem à Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

Respondeo dicendum quòd præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: uno modo per propriam virtutem, alio modo non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio; nam circa spem, per quam aliquis de propriâ virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quòd aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundùm quod dicitur Judith 6, 15: *Præsumentes de se humilias;* et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe.

Circa spem autem, per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quòd aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod possibile non est; sicut cùm aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentiâ, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est propriè species peccati in Spiritum sanctum, quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritûs sancti, per quod homo revocatur à peccato.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 20, art. 3, et 1-2, qu. 73, art. 3, peccatum quod est contra Deum, secundùm suum genus est gravius cæteris peccatis. Unde præsumptio quâ quis inordinatè innititur Deo, gravius peccatum est quàm præsumptio quâ quis innititur propriæ virtuti; quòd enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quòd graviùs peccat qui diminuit divinam virtutem, quàm qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum quòd ipsa præsumptio, quâ quis inordinatè præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinatè desiderat. Quod enim multùm desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

Ad tertium dicendum quòd præsumptio de divinâ misericordiâ habet conversionem ad bonum commutabile, in quantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni, et aversionem à bono incommutabili, in quantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo à virtute (1) divinâ.

ARTICULUS II. — *Utrùm præsumptio sit peccatum.* — (*1 Sent., prol., in Expos. litt.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quòd homo exaudiatur à Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur à Deo: dicitur enim Judith. 19, 17: *Exaudi me miseram deprecantem, et de tuâ misericordiâ præsumentem.* Ergo præsumptio de divinâ misericordiâ non est peccatum.

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cùm ejus potentia et misericordia sint infinitæ. Ergo videtur quòd præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum non excusat à peccato. Sed præsumptio excusat à peccato; dicit enim Magister, 22 dist. 2 libri Sententiarum, quòd *Adam minùs peccavit, quia sub spe veniæ peccavit;* quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

Sed contra est quòd ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundùm se malus est et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio. Sicut enim falsum est quòd Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quòd peccantes ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est quòd in peccato perseverantibus veniam concedat, et à bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus.

Et ideò præsumptio est peccatum; minus tamen quàm desperatio; quoniam magis proprium est Deo misereri et parcere, quàm punire, propter ejus infinitam bonitatem; illud enim secundùm se Deo convenit; hoc autem secundùm nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum quòd præsumere ponitur aliquando pro sperare, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundùm conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad secundum dicendum quòd præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quòd aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quòd sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est minùs (2) sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodò diminuere, ut dictum est art. præc., ad 1.

(1) Nicolaius, *veritate.*
(2) Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. Nicolai et edit. Patav. an. 1698. Al., *nimis.* Edit. Rom., hìc et supra, *minùs* pro *nimis.*

Ad tertium dicendum quòd peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet; et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi à peccato, et pœnitendi de peccato, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minùs firmatam ad peccandum.

Articulus iii. — *Utrùm præsumptio magis opponatur timori quàm spei.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio magis opponatur timori quàm spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere; dicitur enim Sap. 17, 10 : *Semper præsumit sæva perturbata conscientia*, et ibidem dicitur quòd *timor est præsumptionis adjutorium*. Ergo præsumptio opponitur timori magis quàm spei.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè distant. Sed præsumptio magis distat à timore quàm à spe, quia præsumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum à re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori quàm spei.

3. Præterea, præsumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit spem, sed solùm rectitudinem spei. Cùm ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quòd præsumptio magis opponatur timori quàm spei.

Sed contra est quòd duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directè opponitur spei. Ergo videtur quòd etiam præsumptio directiùs spei opponatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, in 4 contra Julianum, cap. 3, circa med., *omnibus virtutibus non solùm sunt vitia manifestâ discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verùm vicina quodammodò, nec veritate, sed quâdam specie fallente similia, sicut prudentiæ astutia.* Et hoc est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 8, quòd virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quàm cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audaciâ.

Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipuè servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitiâ provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat; sed secundùm quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quamdam inordinatam spem de Deo.

Et quia directiùs aliqua opponuntur quæ sunt unius generis, quàm quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere); ideò directiùs præsumptio opponitur spei quàm timori. Utrumque enim respicit idem objectum, cui innititur; sed spes ordinatè, præsumptio inordinatè.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut spes abusivè dicitur de malo, propriè autem de bono, ita etiam præsumptio; et secundùm hunc modum inordinatio timoris *præsumptio* dicitur.

Ad secundum dicendum quòd contraria sunt quæ maximè distant in eodem genere. Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideò præsumptio directiùs contrariatur spei quàm timori; nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis (1).

Ad tertium dicendum quòd præsumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideò præsumptio totaliter excludit timorem, etiam secundùm genus; spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

Articulus iv. — *Utrùm præsumptio causetur ex inani gloriâ.* — (*Inf., qu.* 132, *art.* 5 *et* 6, *et Mal. qu.* 9, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non causetur ex inani gloriâ. Præsumptio enim maximè videtur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloriâ.

2. Præterea, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitiâ, ut dictum est, qu. 20, art. 4, ad 2. Cùm ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quòd oriatur ex delectatione, et ita videtur quòd oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea, vitium præsumptionis consistit in hoc quòd aliquis tendit in aliquod bonum, quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quòd aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantiâ. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantiâ, quàm ex inani gloriâ.

Sed contra est quod Gregorius dicit, 31 Moralium, cap. 17, à med., quòd *præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus qu., duplex est præsumptio : una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; et talis præsumptio manifestè ex inani gloriâ procedit; ex hoc enim quòd aliquis multùm desiderat gloriam, sequitur quòd attentet aliquid super vires suas (2); et hujusmodi præcipuè sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideò signanter Gregorius præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ.

Alia verò est præsumptio quæ innititur inordinatè divinæ misericordiæ vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentiâ; et talis præsumptio videtur oriri directè ex superbiâ, ac si ipse tanti se æstimet, quòd etiam

(1) Ita Garcia cum pluribus. Edit. passim addunt, *scilicet metus spei.*

(2) Al. : *Attentet ad gloriam quamdam super vires suas.*

eum peccantem Deus non puniat, vel à gloriâ excludat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad spem et timorem. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem; et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad spem; 2° de præceptis pertinentibus ad timorem.

Articulus primus. — *Utrùm de spe debeat dari aliquod præceptum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quòd per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsâ naturali inclinatione. Ergo non oportet quòd ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cùm præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides et charitas. Cùm ergo principalia legis præcepta sint præcepta Decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est, 1–2, quæst. 100, art. 3, videtur quòd si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta Decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quòd nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod præceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quòd nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Joan. 15 : *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem*, tract. 83 in Joan., à med. : *De fide nobis quàm multa mandata sunt! quàm multa de spe!* Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

Respondeo dicendum quòd præceptorum quæ in sacrâ Scripturâ inveniuntur, quædam sunt de substantiâ legis, quædam verò sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat; per spem verò præmii homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta verò de substantiâ legis sunt quæ homini jam subjecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideò hujusmodi præcepta statim in ipsâ legislatione proponuntur per modum præceptorum.

Spei verò et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum; quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est, qu. 16, art. 1, ita etiam præceptum spei in primâ legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa.

Sed quia lege jam positâ pertinet ad sapientes viros ut non solùm inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multò magis ad conservandum legis fundamentum, ideò post primam legislationem in sacrâ Scripturâ multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solùm per modum promissionis, sicut in lege; sicut patet in psal. 61, 9 : *Sperate in eo, omnis congregatio populi;* et in multis aliis Scripturæ locis (psal. 4, Eccli. 2, et Oseæ. 12).

Ad primum ergo dicendum quòd natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum; sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis; et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem, et præcipuè quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum quòd præcepta legis Decalogi pertinent ad primam legislationem; et ideò inter præcepta Decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto.

Ad tertium dicendum quòd in illis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda intelliguntur; sicut datur præceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quòd parentes dehonorentur, nisi per hoc quòd dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmativè; in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

Articulus II. — *Utrùm de timore fuerit dandum aliquod præceptum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cùm sit *initium sapientiæ*. Sed ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. Præterea, positâ causâ, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris; *omnis* enim *timor ex aliquo amore procedit*, ut dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 33. Ergo, posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea, timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quòd nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

Sed contra est quod dicitur Deut. 10, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Sed illud à nobis requirit quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit quòd aliquis timeat Deum.

Respondeo dicendum quòd duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis.

Et sicut, secundùm prædicta, art. præc., in ipsâ legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa, ita nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum; quod fuit factum et in ipsis præceptis Decalogi, et postmodùm consequenter in secundariis legis præceptis.

Sed sicut sapientes et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantiâ legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti, ita etiam de timore.

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei observantur reverentiâ. Et ideò de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut et de dilectione, quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi. Et ideò in auctoritate legis inductâ in arg. *Sed cont.*, requiritur ab homine timor, et ut ambulet in viâ Dei, colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum quòd timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideò de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum quòd ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera quæ ex charitate fiunt; et ideò sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur præcepta de timore, et amore charitatis, sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proximè vel remotè.

Ad tertium dicendum quòd inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est art. præc., ad 3.

QUÆSTIO XXIII.

De charitate secundum se. — (*In octo articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de charitate: et primò de ipsâ charitate; secundò de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque: primò de ipsâ charitate; secundò de objecto charitatis; tertiò de actibus ejus; quartò de vitiis oppositis; quintò de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio: prima quidem de ipsâ charitate secundùm se; secunda de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrùm charitas sit amicitia; 2° utrùm sit aliquid creatum in animâ; 3° utrùm sit virtus; 4° utrùm sit virtus specialis; 5° utrùm sit una virtus; 6° utrùm sit maxima virtutum; 7° utrùm sine eâ possit esse aliqua vera virtus; 8° utrùm sit forma virtutum.

Articulus primus. — *Utrùm charitas sit amicitia.* — (2, *dist.* 27, *quæst.* 2, *et Virt. quæst.* 1, *art.* 5, *ad* 5, *et quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit Philosophus in 8 Ethic., cap. 5, ante med. Sed charitas est hominis ad Deum et ad Angelos, *quorum non est cum hominibus conversatio*, ut dicitur Dan. 2; 11. Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2. Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundùm illud Matth. 5, 44: *Diligite inimicos vestros.* Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, amicitiæ tres sunt species, secundùm Philosophum in 8 Ethic., cap. 3, scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed charitas non est amicitia utilis aut delectabilis; dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ: *Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantùm corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant.* Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores; amicitia verò honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 4, circ. med. Ergo charitas non est amicitia.

Sed contra est quod Joan. 15, 15, dicitur: *Jam non dicam vos servos........*, sed *amicos* meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, in 8 Ethic., cap. 2 et 3, non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentiâ, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujusmodi, non est amor amicitiæ, sed cujusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere quòd aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.

Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ sed requiritur quædam mutua

amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliquâ communicatione.

Cùm ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundùm quòd nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De quâ quidem communicatione dicitur 1 ad Corinth. 1, 9 : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est quòd charitas amicitia quædam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est hominis vita : una quidem exterior secundùm naturam sensibilem et corporalem, et secundùm hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio cum Deo et Angelis; alia autem est vita hominis spiritualis secundùm mentem, et secundùm hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis, in præsenti quidem statu imperfectè, unde dicitur Phil. 3, 20: *Nostra conversatio in cœlis est;* sed ista conversatio perficietur in patriâ, quando *servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus*, ut dicitur Apocal. ult., 3. Et ideò hìc est charitas imperfecta, sed perficietur in patriâ.

Ad secundum dicendum quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter: uno modo respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquàm est nisi ad amicum ipsius; alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ, sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes; et tanta potest esse dilectio amici, quòd propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odio habeant; et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum quòd amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam; sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamsi non sint virtuosi; et hoc modo charitas, quæ maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

Articulus ii. — *Utrùm charitas sit aliquid creatum in animâ.* — (1, *dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 1, *et art.* 4, *quæst.* 4, *corp.*, *et* 3, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 4, *corp.*, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 2, *et quæst.* 1, *art.* 1 *et* 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit aliquid creatum in animâ. Dicit enim Augustinus, in 8 de Trin., cap. 8, à med. : *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat.* Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut præcipuè Deum diligat. Et in 15 de Trin., cap. 17, paulò à princ., dicit : *Ita dictum est : Deus charitas est, sicut dictum est : Deus spiritus est.* Ergo charitas non est aliquid creatum in animâ, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundùm illud Deuter. 30, 20 : *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundùm illud 1 Joan. 3, 14 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo Deus est ipsa charitas.

3. Præterea, nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; et est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in animâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Doctr. christ., cap. 10, à med.: *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum.* Sed motus animi est aliquid creatum in animâ. Ergo et charitas est aliquid creatum in animâ.

Respondeo dicendum quòd Magister perscrutatur hanc quæstionem in 17 distinct. 1 lib. Sentent., et ponit quòd charitas non est aliquid creatum in animâ, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quòd iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus; sed quòd iste motus dilectionis est à Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, putà habitu fidei, aut spei, aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis.

Sed si quis rectè consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu sancto movente humanam mentem, quòd humana mens sit mota tantùm, et nullo modo sit principium hujus motûs, sicut cùm aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 6, art. 1. Unde sequeretur quòd diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cùm amor de sui ratione importet quòd sit actus voluntatis.

Similiter etiam non potest dici quòd sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actûs, non tamen est in ipso agere vel non agere; sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cùm tamen supra habitum sit, 1-2, qu. 114, art. 4, quòd dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quòd si voluntas moveatur à Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Nullus autem actus perfectè producitur ab aliquâ potentiâ activâ, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo; et secundùm hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. 8, 1. Manifestum est autem quòd actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma

superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum; nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maximè necesse est quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam promptè et delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum quòd ipsa essentia divina charitas est, sicut et sapientia est, et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, et sapientes sapientiâ, quæ est Deus (quia bonitas quâ formaliter boni sumus est participatio quædam divinæ bonitatis, et sapientia quâ formaliter sapientes sumus est participatio quædam divinæ sapientiæ), ita etiam charitas quâ formaliter diligimus proximum est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum quòd Deus est vita effectivè et animæ per charitatem, et corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima vita corporis. Unde per hoc potest concludi quòd sicut anima immediatè unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum quòd charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secùndùm virtutem agentis, qui inducit formam; et ideò patet quòd charitas non est vanitas (1). Sed quia facit effectum infinitum, cùm conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ (2) est charitatis auctor.

ARTICULUS III. — *Utrùm charitas sit virtus.* — (3, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 5, *ad* 7, *et quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia à philosophis non ponitur virtus, ut in 8 lib. Ethic., cap. 1, princ., patet; neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas, est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ ut dicitur in lib. 1 de Cœlo et Mundo, text. 116. Sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quòd charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis, cùm sit nobilior ipsâ animâ. Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 11, à med.: *Charitas est virtus, quæ, cùm nostra affectio est rectissima, conjungit nos Deo, quâ eum diligimus.*

Respondeo dicendum quòd humani actus bonitatem habent secundùm quòd regulantur debitâ regulâ et mensurâ. Et ideò humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum, quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, qu. 17, art. 1, scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quòd *est secundùm rectam rationem,* ut patet in 2 Ethic., c. 6, ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est, qu. 4, art. 5, et qu. 17, art. 1, de fide et spe. Unde cùm charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam in arg. *Sed cont.*, consequens est charitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus in 8 Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quòd *est virtus, vel cum virtute.* Posset enim dici quòd est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub aliâ tamen ratione quàm justitia; nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium, sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti (1) amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 13. Potest tamen dici quòd non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto, secundùm scilicet quòd fundatur super honestatem virtutum; quod patet ex hoc quòd non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti; sicut patet in amicitiâ delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem quàm sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam (2).

Ad secundum dicendum quòd ejusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo; nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, 1-2, qu. 25, art. 2, cùm de passionibus ageretur; et ideò magis ponitur virtus amor quàm gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectûs, sed magis ordinem excessûs cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum quòd omne accidens secundùm suum esse est inferius substantiâ, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio; sed secundùm rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut

(1) Ita cod. Alcan., Tarrac. et Camer., nisi quòd hi duo posteriores omittunt *quia*, quod Nicolaius mutat in *quòd*. Edit. Rom.: *Charitas non est infinita, sed quòd facit*, etc. Edit. Patav.: *Charitas non est vanitas, nec est infinita, sed quòd facit effectum*, etc.

(2) Al., *qui.*

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Rom., *ratione beneficii cujusdam*, etc.

(2) Ita Mss. et editi plurimi. Cod. Tarrac.: *Sed super virtutem divinam.* Alcan.: *Super bonitate divinâ.*

effectus causâ; accidens autem quod causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior animâ, in quantum est participatio quædam Spiritûs sancti.

ARTICULUS IV. — *Utrùm charitas sit virtus specialis.* — (*Inf., quæst.* 58, *art.* 6, *et* 3, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 2 *et* 3, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 2, *corp., et art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus (ex quo non occurrit, sed habet quid simile Aug. epist. 167, olim 29, à med.) : *Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est charitas, quâ diligitur Deus et proximus.* Et Augustinus dicit in libro de Moribus Eccles. (implic. cap. 15, sed expres. lib. 15 de Civ. Dei, cap. 22, sub fin.), quòd *virtus est ordo amoris.* Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 4 : *Charitas patiens est, benigna est, etc.*; extendit etiam se ad omnia opera humana, secundùm illud 1 ad Cor. ult., 14 : *Omnia vestra in charitate fiant.* Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in lib. de Perfectione humanæ justitiæ, cap. 5, ante med., dicit quòd *generalis jussio est : Diliges, et generalis prohibitio : Non concupisces.* Ergo charitas est generalis virtus.

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei et fidei, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Ergo charitas est specialis virtus.

Respondeo dicendum quòd actus et habitus specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 18, art. 2, et quæst. 54, art. 2.

Proprium autem objectum amoris est bonum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 17, art. 1, et ideò ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, in quantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni; et ideò amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab eâ aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur, art. 7 et 8 huj. qu. Sic etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in 2 Ethic., cap. 6, et in 6, cap. ult., circ. fin., eò quòd virtutes morales dependent à prudentiâ.

Ad secundum dicendum quòd virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Et ideò quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideò extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediatè eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum quòd, præceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundùm illud 1 ad Timoth. 1, 5 : *Finis præcepti charitas est.*

ARTICULUS V. — *Utrùm charitas sit una virtus.* — (*Locis sup., art.* 4, *inductis.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundùm objecta. Sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus, et proximus; quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiamsi objectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet, qu. 17, art. 6, et 1-2, qu. 54, art. 2, ad 1. Sed multæ sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis ejus perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

3. Præterea, sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus, in 8 Eth., cap. 11 et 12, ponit diversas species amicitiæ. Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra, sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundùm illud ad Eph. 4, 5 : *Una fides.* Ergo etiam charitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

Respondeo dicendum quòd charitas, sicut dictum est art. 1 huj. qu., est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur, uno quidem modo secundùm diversitatem finis, et secundùm hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti; alio modo secundùm diversitatem communicationum in quibus amicitiæ fundantur, sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic., cap. 11 et 12.

Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura; nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas; est etiam una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quòd charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa rectè procederet, si Deus et proximus ex æquo essent charitatis objecta. Hoc autem non est verum; sed Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum quòd charitate diligitur Deus propter seipsum; unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundùm illud psal. 105, 1: *Confitemini Domino, quoniam bonus.* Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex primâ.

Ad tertium dicendum quòd amicitiæ humanæ, de quâ Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio; quod in charitate locum non habet, ut dictum est in corp. art. Et ideò non est similis ratio.

ARTICULUS VI. — *Utrùm charitas sit excellentissima virtutum.* — (*1-2, qu.* 66, *art.* 6, *et inf., quæst.* 30, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 36, *art.* 4, *corp., et* 4 *cont., cap.* 55, *ad* 13, *et Coloss.* 3, *lect.* 3, *princ.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem operatur*, ut habetur ad Gal. 5, 6. Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem: nam charitatis objectum est bonum, spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 13, 13: *Major horum est charitas.*

Respondeo dicendum quòd, cùm bonum in humanis actibus attendatur secundùm quòd regulantur debitâ regulâ, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu., scilicet ratio humana et Deus; sed Deus est prima regula, à quâ etiam humana ratio regulanda est. Et ideò virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eò quòd earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quòd etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis Deum attingit.

Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundùm quòd ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideò charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus; sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundùm se, est excellentior quàm aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem secundùm quòd ex eâ medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quòd operatio intellectûs completur secundùm quòd intellectum est in intelligente; et ideò nobilitas operationis intellectualis attenditur secundùm mensuram intellectûs. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum; et ideò dignitas operationis appetitivæ attenditur secundùm rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam nobiliori modo sunt in animâ quàm in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in lib. de Causis, prop. 12 et 20. Quæ verò sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quàm sint in animâ. Et ideò eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio quàm dilectio; propter quod Philosophus, in 6 Ethic., c. 7 et 12, prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipuè Dei dilectio cognitioni præfertur. Et ideò charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum quòd fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam; et ideò ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd idem bonum est objectum charitatis et spei; sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quòd charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes; quod enim jam unitum (1) est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quòd charitas est perfectior spe.

ARTICULUS VII. — *Utrùm sine charitate possit esse aliqua vera virtus.* — (*1-2, quæst.* 65, *art.* 2 *et* 4, *et Virt. quæst.* 14, *art.* 6, *et quodl.* 12, *art.* 12, *fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, putà dùm nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide; procedit enim *ex fide non fictâ*, ut Apostolus dicit, 1 ad Tim. 1. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dùm concupiscentias cohibent; et vera justitia, dùm rectè judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt, ut patet in 6 Ethic., cap. 3 et 4. Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non*

(1) Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. editi passim. Al., *unum.*

habeam, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multùm prodest, secundùm illud Sap. 8, 7 : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem; quibus in vitâ nihil est utilius hominibus*. Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum quòd virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 3. Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundùm illud Psal. 72, 27 : *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem.

Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est verè bonum, utpote ordinabile, quantùm est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet quòd virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus in 7 Physic., text. 17, dicit quòd *virtus est dispositio perfecti ad optimum*.

Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundùm quòd est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantùm ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, quâ excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum justitia, quâ gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, quâ luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, quâ, ut ait Horatius, lib. 1, epist. 1,

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,

ut Augustinus dicit in 4 lib. contra Julianum, cap. 3, circ. med. Si verò illud bonum particulare sit verum bonum, putà conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum.

Et secundùm hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd actus alicujus charitate carentis potest esse duplex : unus quidem secundùm hoc quòd charitate caret, utpote cùm facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate; et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in 4 contra Julianum, cap. 3, à med., quòd actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis, non secundùm id quòd charitate caret, sed secundùm quòd habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum; quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est, quæst. 10, art. 4, et 1-2, quæst. 75, art. 1 et 2. Et secundùm hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere; non tamen perfectè bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum quòd cùm finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantùmcumque aliquis se rectè circa alia habeat.

Ad tertium dicendum quòd scientia et ars de suî ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ; sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est, in corp. art., et 1-2, quæst. 57, art. 1. Et ideò non est similis ratio.

Articulus viii. — *Utrùm charitas sit forma virtutum.* — (*Sup., quæst.* 4, *art.* 3, *et* 3, *dist.* 23, *qu.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1, *et dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 3, *et Verit. quæst.* 14, *art.* 2, *et Virt. qu.* 2, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum, quia sic oporteret quòd aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsâ; similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundùm illud Eph. 3, 17 : *In charitate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ, quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis, et efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in 2 Physic., text. 70. Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (implic. in princip. comment. cap. 8 1 Cor.) charitatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum quòd in moralibus forma actûs attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas; cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actûs consequitur formam agentis. Unde oportet quòd in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam.

Manifestum est autem secundùm prædicta, art. præc., quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundùm hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum; et pro tanto *dicitur esse forma virtutum;* nam et

ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effectivè, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundùm modum prædictum in corp. articuli.

Ad secundum dicendum quòd charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex eâ sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes; et non secundùm rationem, quâ fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum quòd charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hâc ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUÆSTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBJECTO.—(*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrùm charitas sit in voluntate tanquàm in subjecto; 2° utrùm charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divinâ; 3° utrùm infundatur secundùm capacitatem naturalium; 4° utrùm augeatur in habente ipsam; 5° utrùm augeatur per additionem; 6° utrùm quolibet actu augeatur; 7° utrùm augeatur in infinitum; 8° utrùm charitas viæ possit esse perfecta; 9° de diversis gradibus charitatis; 10° utrùm charitas possit diminui; 11° utrùm charitas semel habita possit amitti; 12° utrùm amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm voluntas sit subjectum charitatis.* — (3, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 3, *et dist.* 30, *art.* 1, *corp., et Ver. quæst.* 14, *art.* 5, *corp., et ad* 5 *et* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundùm Philosophum, lib. 2 Top., cap. 3, in explic. loc. 25, est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, charitas est principalissima virtutum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6. Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quòd charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundùm illud 1 ad Corinth. ult., 14 : *Omnia vestra in charitate fiant.* Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quòd charitas maximè sit in libero arbitrio sicut in subjecto, et non in voluntate.

Sed contra est quòd objectum charitatis est bonum, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

Respondeo dicendum quòd cùm duplex sit appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in 1 habitum est, quæst. 80, art. 2, utriusque objectum est bonum, sed diversimodè : nam objectum appetitûs sensitivi est bonum per sensum apprehensum; objectum verò appetitûs intellectivi vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur.

Et ideò charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est, voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd concupiscibilis est pars appetitûs sensitivi, non autem appetitûs intellectivi, ut in 1 ostensum est, quæst. 81, art. 2. Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideò concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum quòd voluntas etiam, secundùm Philosophum, in 3 de Animâ, text. 42, in ratione est. Et ideò per hoc quòd charitas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur à Dei sapientiâ, et excedit regulam rationis humanæ, secundùm illud Ephes. 3, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut justitia, vel temperantia; sed solùm per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum quòd liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, ut in 1 dictum est, quæst. 83, art. 4. Et tamen charitas non est in voluntate secundùm rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2, circ. med. Unde charitas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quàm in libero arbitrio.

ARTICULUS II. — *Utrùm charitas causetur in nobis ex infusione.*—(1, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 2 *et* 3, *et* 3 *cont., cap.* 151, *et opusc.* 4, *cap.* 3, *et Rom.* 8, *lect.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit, in c. 4 de div. Nom., part. 1, lect. 5, *omnibus diligibile et amabile est bonum divinum,* quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quantò aliquid est magis diligibile, tantò faciliùs diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cùm sit summè bonus. Ergo faciliùs est ipsum diligere quàm alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 5 : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, qu. præc., art. 1, charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundùm dona naturalia, sed secundùm dona gratuita; quia, ut dicitur Rom. 6, 23, *gratia Dei vita æterna.* Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam.

Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritûs sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata (1), sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum; et ideò naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quâdam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus secundùm se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maximè diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis à nobis, propter inclinationem affectûs nostri ad visibilia bona. Unde patet quòd ad Deum maximè diligendum hoc modo necesse est quòd nostris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum quòd cùm charitas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ*, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur.

Vel etiam hoc dicitur quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, tract. 9 in Epist. Joan., ante med., quòd *timor introducit charitatem;* et de hoc quod dicitur in Gloss. interl., in princ., Matth. 1, quòd *fides generat spem, et spes charitatem.*

ARTICULUS III. — *Utrùm charitas infundatur secundùm capacitatem naturalium.* — (*1 part., quæst. 61, art. 6, et 1, dist. 17, quæst. 1, art. 3, et 3, dist. 31, art. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas infundatur secundùm capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth. 25, 15, quòd *dedit unicuique secundùm propriam virtutem.* Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine, nisi naturalis, quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est quæst. præc., art. 7. Ergo secundùm quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo; sicut videmus quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cùm sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium sicut secundum ad primum. Ergo videtur quòd charitas infundatur secundùm naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et Angeli secundùm eamdem rationem participant beatitudinem, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. 22 et Luc. 20. Sed Angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundùm capacitatem naturalium, ut Magister dicit 3, dist. 2 lib. Sent. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 8 : *Spiritus, ubi vult, spirat;* et 1 ad Corinth. 12, 2 : *Hæc omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis, prout vult.* Ergo charitas datur non secundùm capacitatem naturalium, sed secundùm voluntatem Spiritûs sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum quòd uniuscujusque rei quantitas dependet à propriâ causâ rei, quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem, cùm superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est, art. præc., non dependet ex aliquâ naturali virtute, sed ex solâ gratiâ Spiritûs sancti eam infundentis. Et ideò quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solùm ex voluntate Spiritûs sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit, ad Ephes. 4, 7 : *Unicuique nostrûm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.*

Ad primum ergo dicendum quòd illa virtus secundùm quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio, vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem, vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plùs, vel minùs, secundùm suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ad Coloss. 1, 12 : *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum quòd forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus; et ideò non est similis ratio

Ad tertium dicendum quòd Angelus est intellectualis naturæ, et secundùm suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in 1 habitum est, quæst. 62, art. 6. Et ideò in superioribus Angelis fuit major conatus, et ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus; et ideò superiorum Angelorum persistentes

(1) Ita communiùs. Al., *causata.*

facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentiâ, et quandoque in actu; et ideò non oportet quòd feratur totaliter in id in quod fertur; sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et è converso. Et ideò non est simile.

Articulus iv. — *Utrùm charitas augeri possit.*— (1-2, *qu.* 52, *art.* 1, *et qu.* 66, *art.* 1, *et* 1, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 1, *et Virt. qu.* 1, *art.* 2, *et quodl.* 9, *art.* 13.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva et virtualis, quarum prima charitati non convenit, cùm sit quædam spiritualis perfectio; virtualis autem quantitas attenditur secundùm objecta, secundùm quæ charitas non crescit, quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi fortè de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan. (implic. tract. 74, parùm ante med., et expressè epist. 186, 150, 106, inter princ. et med.), quòd *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.*

Respondeo dicendum quòd charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quòd in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hâc autem viâ tantò magis procedimus, quantò Deo magis propinquamus; cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideò de ratione charitatis viæ est ut possit augeri; si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideò Apostolus charitatem viam nominat, dicens, 1 ad Corinth. 7, 31: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

Ad primum ergo dicendum quòd charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solùm quantitas virtualis, quæ non solùm attenditur secundùm numerum objectorum, ut scilicet plura vel potiora diligantur, sed etiam secùndùm intensionem actûs, ut magis vel minùs aliquid diligatur, et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad secundum dicendum quòd charitas est in summo ex parte objecti, in quantum scilicet ejus objectum est summum bonum; et ex hoc sequitur quòd ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantùm ad intensionem actûs.

Ad tertium dicendum quòd quidam dixerunt charitatem non augeri secundùm suam essentiam, sed solùm secundùm radicationem in subjecto, vel secundùm fervorem.

Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cùm enim accidens sit, ejus esse est inesse; unde nihil est aliud ipsam secundùm essentiam augeri, quàm eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundùm essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quòd esse incipiat, vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit; sed ita quòd magis ac magis in subjecto esse incipiat.

Articulus v. — *Utrùm charitas augeatur per additionem.*—(1-2, *qu.* 52, *art.* 2, *et* 1, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 2, *et Virt. qu.* 1, *art.* 2, *corp., et ad* 10 *et* 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundùm quantitatem corporalem, ita secundùm quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem; dicit enim Philosophus in 1 de Generat., text. 31, quòd *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum.* Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundùm virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, charitas in animâ est quoddam spirituale lumen, secundùm illud 1 Joan. 2, 10: *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet.* Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, aliâ candelâ superaccensâ. Ergo etiam charitas crescit in animâ per additionem.

3. Præterea, augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam causare, secundùm illud 2 ad Corinth. 9, 10, *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.* Sed Deus primò infundendo charitatem aliquid facit in animâ quod ibi priùs non erat. Ergo etiam augendo charitatem aliquid ibi facit quod priùs non erat; ergo charitas augetur per additionem.

Sed contra est quòd charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur in 3 Physic., text. 59, et 3 Metaph., text. 16. Ergo charitas non augetur per additionem.

Respondeo dicendum quòd omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam à charitate cui additur, non quidem ex necessitate secundùm esse, sed saltem secundùm intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non priùs existentem, sed tunc creatam; quæ quamvis priùs non fuerit in rerum naturâ, habet ta-

men in se unde ejus distinctio intelligi possit à quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere, ad minus secundùm intellectum, distinctionem unius charitatis ab aliâ.

Distinctio autem in formis est duplex : una quidem secundùm speciem; alia autem secundùm numerum. Distinctio quidem secundùm speciem in habitibus est secundùm objectorum diversitatem; distinctio verò secundùm numerum est secundùm diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quòd aliquis habitus per additionem augeatur, dùm extenditur ad quædam objecta ad quæ priùs se non extendebat; et sic augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ priùs nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate ; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, præsuppositâ distinctione secundùm speciem charitatis additæ ad eam cui additur.

Relinquitur ergo quòd si fiat additio charitatis ad charitatem, hoc fiat præsuppositâ distinctione secundùm numerum, quæ est secundùm diversitatem subjectorum, sicut albedo augetur per hoc quòd album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest; quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quòd una mens rationalis alteri adderetur; quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quòd nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt.

Si ergo charitas augetur solùm per hoc quòd subjectum magis ac magis participat charitatem, id est secundùm quòd magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formæ, quæ intenditur, eò quòd esse hujus formæ totaliter consistit in eo quòd inhæret susceptibili. Et ideò cùm magnitudo rei consequitur esse ipsius (1), formam esse majorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsâ, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et charitas augetur per hoc quòd intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundùm essentiam ; non autem per hoc quòd charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum quòd quantitas corporalis habet aliquid, in quantum est quantitas, et aliquid, in quantum est forma accidentalis. In quantum est quantitas, habet quòd sit distinguibilis secundùm situm, vel secundùm numerum, et ideò hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. In quantum verò est forma accidentalis, est distinguibilis solùm secundùm subjectum, et secundùm hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto; sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probatur in 4 Physic., text. 80 et seq. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte objectorum, et sic augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit; habet etiam quantitatem, in quantum est quædam forma accidentalis, ex eo quòd inest subjecto, et secundùm hoc augetur in eo qui certiùs eadem scibilia cognoscit nunc quàm priùs. Similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem; sed secundùm eam quæ est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est in corp. Unde relinquitur quòd per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum quòd additio luminis ad lumen potest intelligi sic quòd intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen; sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis.

Ad tertium dicendum quòd infusio charitatis importat quamdam mutationem secundùm *habere charitatem*, et *non habere;* et ideò oportet quòd aliquid adveniat quod priùs non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundùm *magis* et *minus habere*, et ideò non oportet quòd aliquid insit quod priùs non infuerit, sed quòd magis insit quod priùs minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quòd magis insit, et quòd perfectiùs similitudo Spiritûs sancti participetur in animâ.

Articulus vi.—*Utrùm quolibet actu charitatis charitas augeatur.* — (1-2, *qu.* 52, *art.* 3, *et* 1, *dist.* 19, *qu.* 2, *art.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ majus est quàm simplex charitatis augmentum, quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multò magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus virtuosus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit (in Pastoral., part. 3, c. 1, admonit. 35, à med., et Bernard., epist. 91, et serm. 2 in fest. Purific., in fin.), quòd *in viâ Dei stare retrocedere est.* Sed nullus, dùm movetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in viâ Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

Sed contra est quòd effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tepore (1) vel remis-

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712, nisi quòd hæc habet, *consequuntur.* Al., *consequatur esse ipsius formæ* (item *rei*) *formam*, etc.

(1) Al., *tempore.*

sione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum quòd augmentum spirituale charitatis quodammodò simile est corporali augmento; augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus; ità scilicet quòd si aliquid tantum augetur in tanto tempore (1), necesse sit quòd proportionaliter in quâlibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu; et postmodùm producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterùm secundùm charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit (2) in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum quòd quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum quòd etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum quòd in viâ Dei procedit aliquis, non solùm dùm actu charitas ejus augetur, sed etiam dùm disponitur ad ejus augmentum.

Articulus vii. — *Utrùm charitas augeatur in infinitum.* — (3, *dist.* 17, *quæst.* 2, *art.* 4, *et Virt. quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 17, *et quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 10.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in 2 Metaph., text. 8 et 9. Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subjecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subjectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantùmcumque majoris; nisi fortè in quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus; sicut Philosophus dicit in 3 Physic., text. 57 et seq., quòd si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab aliâ lineâ, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione factâ, nunquàm pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex quâ additur, et ea cui additur quod ex aliâ subtrahitur. Quod in proposito non contingit: non enim necesse est ut secundum charitatis augmentum sit minus quàm primum, sed magis probabile est quòd sit æquale aut majus. Cùm ergo charitas patriæ sit quiddam finitum, si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quòd charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ; quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 3, 12: *Non quòd jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam;* ubi dicit Glossa, ord. Nicol. de Lyr., ex Aug., enarr. in psalm. 69, vers. fin.: *Nemo fidelium, etsi multùm profecerit, dicat: Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de viâ exit ante finem.* Ergo semper charitas in viâ potest magis ac magis augeri.

Respondeo dicendum quòd terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter: uno modo ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cùm perventum fuerit, non potest ultra procedi in formâ; sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulteriùs augendum formam in subjecto. Tertiò ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis.

Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundùm rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quòd charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hâc vitâ.

Ad primum ergo dicendum quòd augmentum charitatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hâc vitâ, sed in futurâ.

Ad secundum dicendum quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundùm illud 2 ad Corinth. 6, 11: *Cor nostrum dilatatum est;* et ideò adhuc ulteriùs manet habilitas ad majus augmentum.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantùmcumque crescat, non attingit quan-

(1) Ita Mss. passim, et editi. Garcia, et Nicolaius: *Si augetur tantùm in tanto tempore.*

(2) Ita passim. Edit. Rom. pro *quo* habet *quousque.* Cod. Alcan., *in affectum ferventiorem, quo conetur,* etc.

titatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde non sequitur ratio.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm charitas in hâc vitâ possit esse perfecta.*—(*Inf., quæst.* 184, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 3, *art.* 4, *et dist.* 29, *quæst.* 1, *art.* 8, *quæst.* 1 *et* 2, *et Ver. quæst.* 10, *art.* 10 *et* 11, *et opusc.* 18, *cap.* 5, 6 *et* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas in hâc vitâ non possit esse perfecta. Maximè enim hæc perfectio in Apostolis fuisset. Sed in eis non fuit; dicit enim Apostolus ad Philip. 3, 11.: *Non quòd jam comprehenderim* (1), *aut perfectus sim.* Ergo charitas in hâc vitâ perfecta esse non potest.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, circ. princ., quòd *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, sed ubi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas.* Sed hoc non potest esse in hâc vitâ, in quâ sine peccato vivere non possumus, secundùm illud 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Omne autem peccatum ex aliquâ inordinatâ cupiditate procedit. Ergo in hâc vitâ charitas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod jam perfectum est, non potest ulteriùs crescere. Sed charitas in hâc vitâ semper potest augeri, ut dictum est, art. præc. Ergo charitas in hâc vitâ non potest esse perfecta.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super 1 Canon. Joan., tract. 5, ante med.: *Charitas, cùm fuerit roborata, perficitur; cùm autem ad perfectionem venerit, dicit: Cupio dissolvi et esse cum Christo.* Sed hoc possibile est in hâc vitâ, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hâc vitâ potest esse perfecta.

Respondeo dicendum quòd perfectio charitatis potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte diligibilis; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas ut diligatur aliquid, quantùm diligibile est. Deus autem tantùm diligibilis est, quantùm bonus est; bonitas autem ejus est infinita; unde infinitè diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinitè, cùm qualibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solùm charitas Dei, quâ seipsum diligit.

Ex parte verò diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantùm quantùm potest. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quòd totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hâc vitâ, in quâ impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantùm necessitas præsentis vitæ requirit; et ista est perfectio charitatis, quæ est possibilis in viâ; non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita quòd habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quòd nihil cogitet, vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium; et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus negat de se perfectionem patriæ; unde Glossa (August., lib. 2 de peccator. Mer. et Remiss., cap. 13, ad fin.) ibidem dicit quòd *perfectus erat viator, sed nondùm ipsius itineris perfectione perventor.*

Ad secundum dicendum quòd hoc dicitur propter peccata venialià; quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui; et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum quòd perfectio viæ non est perfectio simpliciter; et ideò semper habet quo crescat.

ARTICULUS IX. — *Utrùm convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens et perfecta.* — (*Inf., quæst.* 183, *art.* 4, *et quæst.* 184, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 29, *qu.* 1, *art.* 3, *et opusc.* 61, *cap.* 2, *et psalm.* 24.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas *incipiens*, *proficiens* et *perfecta.* Inter principium enim charitatis, et ejus ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea, statim cùm charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens à charitate incipiente.

3. Præterea, quantùmcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut dictum est, art. 7 huj. quæst. Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui à charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super 1 Canon. Joan., tract. 5, post med.: *Charitas cùm fuerit nota, nutritur,* quod pertinet ad incipientes; *cùm fuerit nutrita, roboratur,* quod pertinet ad proficientes; *cùm fuerit roborata, perficitur*, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

Respondeo dicendum quòd spirituale augmentum charitatis considerari potest quantùm ad aliquid simile corporali hominis augmento; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundùm determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum; sicut infantilis ætas dicitur antequàm habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui et ratione uti; iterùm tertius status ejus est pubertas, cùm

(1) Vulgata, *acceperim*, etc., ut supra.

iam incipit posse generare; et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum

Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundùm diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primò quidem incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent; et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda, vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedet ut homo principaliter intendat ad hoc quòd in bono proficiat, et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur; et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo.*

Sicut etiam videmus in motu corporali quòd primum est recessus à termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum, tertium est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum quòd omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus quæ dicta sunt in corp. art., sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine, ut Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text. 2.

Ad secundum dicendum quòd illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minùs sentientes, jam quasi securiùs intendunt ad perfectum; ex unâ tamen parte facientes opus, et ex aliâ parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdrâ, lib. 2, cap. 4, de ædificatoribus Hierusalem.

Ad tertium dicendum quòd perfecti etiam in charitate proficiunt; sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maximè versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes verò de profectu virtutum.

ARTICULUS X.—*Utrùm charitas possit diminui.* — (1, *dist.* 17, *quæst.* 2, *art.* 5, *et Mal. qu.* 7, *art.* 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio et diminutio sunt contraria. Cùm ergo charitas augeatur, ut dictum est supra, art. 4 hujus quæst., videtur etiam quòd possit diminui.

2. Præterea, Augustinus, 10 Confess., c. 29, ad Deum loquens, dicit : *Minùs te amat qui tecum aliquid amat;* et in lib. 83 QQ., qu. 36, circa princ., dicit quòd *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis.* Ex quo videtur quòd etiam è converso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, quâ amatur aliquid aliud quàm Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 12, circa med., *non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit.* Ex quo potest accipi quòd eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primò ei charitatem infundendo. Sed in primâ charitatis infusione minùs se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conservatione charitatis minùs se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Sed contra est quòd charitas in Scripturâ igni comparatur, secundùm illud Cant. 8, 6 : *Lampades ejus*, scilicet charitatis, *lampades ignis atque flammarum.* Sed ignis, quamdiù manet, semper ascendit. Ergo charitas, quamdiù manet, ascendere potest, sed descendere, id est, diminui non potest.

Respondeo dicendum quòd quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est, art. 4 hujus qu., ad 2.

Sed cùm augeatur secundùm quantitatem quam habet in comparatione ad subjectum, hìc oportet considerare utrùm ex hâc parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quòd vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est, 1-2, qu. 53, art. 3. Unde de amicitiâ Philosophus dicit in 8 Ethicor., cap. 5, parùm à princ., quòd *multas amicitias inappellatio solvit,* id est, non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideò est quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex suâ causâ. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet, quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solùm à Deo, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Unde relinquitur quòd etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsâ cessatione.

Relinquitur ergo quòd diminutio charitatis non possit causari nisi vel à Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum pœnæ, secundùm quòd subtrahit gratiam in pœnam peccati. Unde nec ei competit diminuere charitatem nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato.

Unde relinquitur quòd si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum vel effectivè vel meritoriè. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam et effectivè, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur, art. 12 hujus quæst., et etiam meritoriè, quia cùm peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat charitatem.

Similiter etiam nec per peccatum veniale

charitas diminui potest neque effectivè neque meritoriè. Effectivè quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit; charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc quòd aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem, sicut aliquando contingit quòd aliqui infirmi multùm amantes sanitatem, inordinatè tamen se habent circa diætæ observationem; sicut etiam in speculativis scientiis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis; cùm enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine quàm homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinatè se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem.

Unde consequens est quòd charitas nullo modo diminui possit, directè loquendo; potest tamen indirectè dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem; potest enim habere causam augmentum (1), sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est in corp. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd duplex est cupiditas: una quidem, quâ finis in creaturis constituitur; et hæc mortificat totaliter charitatem, cùm sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibid. Et hoc facit quòd Deus minùs ametur, scilicet quàm debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur: *Minùs te amat qui tecum aliquid amat;* subditur enim: *Quod non propter te amat.* Quod non contingit in peccato veniali, sed solùm in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper (2) diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 113, art. 3. Et ideò illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii dispositivè operatur ad hoc quòd charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii; alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motûs liberi arbitrii non diminuitur charitas.

(1) Al., *augentem.*
(2) Ita edit. passim. Theologi cum cod. Alcan., *non semper.*

ARTICULUS XI. — *Utrùm charitas semel habita possit amitti.* — (3, *dist.* 31, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 1, *corp., et* 4 *cont., cap.* 69, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 12.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare; dicitur enim 1 Joan. 13, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Charitatem autem non habent nisi filii Dei; *ipsa* enim *est quæ distinguit inter filios regni, et filios perditionis*, ut Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 17, in princ. Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit, in 8 de Trinit., cap. 7, in princ., quòd *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est.* Sed, sicut ipse (alius auctor) dicit in epist. ad Julianum Comitem (seu lib. de salutarib. Docum., cap. 7), *charitas quæ deficere potest, nunquàm vera fuit.* Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquàm amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit in homiliâ Pentecostes 30 in Evang., paulò à princ., quòd *amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, charitas non est.* Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 2, 4. *Habeo adversùm te* (pauca) *quòd primam charitatem reliquisti.*

Respondeo dicendum quòd per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet, art. 2, quæst. 23 et 24. Tripliciter ergo possumus considerare charitatem: uno modo ex parte Spiritûs sancti moventis animam ad diligendum Deum, et ex hâc parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritûs sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quòd ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, *quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur*, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Prædestin. sanctorum (qui est de Dono persever., cap. 14, paulò à princ.)

Alio modo potest considerari charitas secundùm propriam rationem, et sic charitas non potest aliquid nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Unde charitas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare, et sicut etiam injustitia non potest bo-

Ad secundum dicendum quòd charitate diligitur Deus propter seipsum; unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundùm illud psal. 105, 1: *Confitemini Domino, quoniam bonus*. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex primâ.

Ad tertium dicendum quòd amicitiæ humanæ, de quâ Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio; quod in charitate locum non habet, ut dictum est in corp. art. Et ideò non est similis ratio.

Articulus vi. — *Utrùm charitas sit excellentissima virtutum.* — (*1-2, qu.* 66, *art.* 6, *et inf., quæst.* 30, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 36, *art.* 4, *corp., et* 4 *cont., cap.* 55, *ad* 13, *et Coloss.* 3, *lect.* 3, *princ.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem operatur*, ut habetur ad Gal. 5, 6. Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem: nam charitatis objectum est bonum, spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 13, 13: *Major horum est charitas*.

Respondeo dicendum quòd, cùm bonum in humanis actibus attendatur secundùm quòd regulantur debitâ regulâ, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu., scilicet ratio humana et Deus; sed Deus est prima regula, à quâ etiam humana ratio regulanda est. Et ideò virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eò quòd earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quòd etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis Deum attingit.

Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundùm quòd ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideò charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus; sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundùm se, est excellentior quàm aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem secundùm quòd ex eâ medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quòd operatio intellectûs completur secundùm quòd intellectum est in intelligente; et ideò nobilitas operationis intellectualis attenditur secundùm mensuram intellectûs. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum; et ideò dignitas operationis appetitivæ attenditur secundùm rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam nobiliori modo sunt in animâ quàm in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in lib. de Causis, prop. 12 et 20. Quæ verò sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quàm sint in animâ. Et ideò eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio quàm dilectio; propter quod Philosophus, in 6 Ethic., c. 7 et 12, prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipuè Dei dilectio cognitioni præfertur. Et ideò charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum quòd fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam; et ideò ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd idem bonum est objectum charitatis et spei; sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quòd charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes; quod enim jam unitum (1) est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quòd charitas est perfectior spe.

Articulus vii. — *Utrùm sine charitate possit esse aliqua vera virtus.* — (*1-2, quæst.* 65, *art.* 2 *et* 4, *et Virt. quæst.* 14, *art.* 6, *et quodl.* 12, *art.* 12, *fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, putà dùm nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide; procedit enim *ex fide non fictâ*, ut Apostolus dicit, 1 ad Tim. 1. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dùm concupiscentias cohibent; et vera justitia, dùm rectè judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt, ut patet in 6 Ethic., cap. 3 et 4. Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non*

(1) Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. editi passim. Al., *unum*.

habeam, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multùm prodest, secundùm illud Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem; quibus in vitâ nihil est utilius hominibus*. Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum quòd virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 3. Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundùm illud Psal. 72, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem.

Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est verè bonum, utpote ordinabile, quantùm est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet quòd virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus in 7 Physic., text. 17, dicit quòd *virtus est dispositio perfecti ad optimum*.

Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundùm quòd est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantùm ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, quâ excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum justitia, quâ gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, quâ luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, quâ, ut ait Horatius, lib. 1, epist. 1,

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,

ut Augustinus dicit in 4 lib. contra Julianum, cap. 3, circ. med. Si verò illud bonum particulare sit verum bonum, putà conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum.

Et secundùm hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd actus alicujus charitate carentis potest esse duplex : unus quidem secundùm hoc quòd charitate caret, utpote cùm facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate; et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in 4 contra Julianum, cap. 3, à med., quòd actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis, non secundùm id quòd charitate caret, sed secundùm quòd habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum; quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est, quæst. 10, art. 4, et 1-2, quæst. 75, art. 1 et 2. Et secundùm hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere; non tamen perfectè bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum quòd cùm finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantùmcumque aliquis se rectè circa alia habeat.

Ad tertium dicendum quòd scientia et ars de suî ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ; sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est, in corp. art., et 1-2, quæst. 57, art. 1. Et ideò non est similis ratio.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm charitas sit forma virtutum.* — (*Sup., quæst.* 4, *art.* 3, *et* 3, *dist.* 23, *qu.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1, *et dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 3, *et Verit. quæst.* 14, *art.* 2, *et Virt. qu.* 2, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum, quia sic oporteret quòd aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsâ; similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundùm illud Eph. 3, 17: *In charitate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ, quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis, et efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in 2 Physic., text. 70. Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (implic. in princip. comment. cap. 8 1 Cor.) charitatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum quòd in moralibus forma actûs attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas; cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actûs consequitur formam agentis. Unde oportet quòd in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam.

Manifestum est autem secundùm prædicta, art. præc., quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundùm hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum; et pro tanto *dicitur esse forma virtutum;* nam et

ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effectivè, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundùm modum prædictum in corp. articuli.

Ad secundum dicendum quòd charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex eâ sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes; et non secundùm rationem, quâ fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum quòd charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hâc ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUÆSTIO XXIV.

De charitatis subjecto.—(*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrùm charitas sit in voluntate tanquàm in subjecto; 2° utrùm charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divinâ; 3° utrùm infundatur secundùm capacitatem naturalium; 4° utrùm augeatur in habente ipsam; 5° utrùm augeatur per additionem; 6° utrùm quolibet actu augeatur; 7° utrùm augeatur in infinitum; 8° utrùm charitas viæ possit esse perfecta; 9° de diversis gradibus charitatis; 10° utrùm charitas possit diminui; 11° utrùm charitas semel habita possit amitti; 12° utrùm amittatur per unum actum peccati mortalis.

Articulus primus. — *Utrùm voluntas sit subjectum charitatis.* — (3, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 3, *et dist.* 30, *art.* 1, *corp., et Ver. quæst.* 14, *art.* 5, *corp., et ad* 5 *et* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundùm Philosophum, lib. 2 Top., cap. 3, in explic. loc. 25, est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, charitas est principalissima virtutum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6. Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quòd charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundùm illud 1 ad Corinth. ult., 14 : *Omnia vestra in charitate fiant.* Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quòd charitas maximè sit in libero arbitrio sicut in subjecto, et non in voluntate.

Sed contra est quòd objectum charitatis est bonum, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

Respondeo dicendum quòd cùm duplex sit appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in 1 habitum est, quæst. 80, art. 2, utriusque objectum est bonum, sed diversimodè : nam objectum appetitûs sensitivi est bonum per sensum apprehensum; objectum verò appetitûs intellectivi vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur.

Et ideò charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est, voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd concupiscibilis est pars appetitûs sensitivi, non autem appetitûs intellectivi, ut in 1 ostensum est, quæst. 81, art. 2. Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideò concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum quòd voluntas etiam, secundùm Philosophum, in 3 de Animâ, text. 42, in ratione est. Et ideò per hoc quòd charitas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur à Dei sapientiâ, et excedit regulam rationis humanæ, secundùm illud Ephes. 3, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut justitia, vel temperantia; sed solùm per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum quòd liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, ut in 1 dictum est, quæst. 83, art. 4. Et tamen charitas non est in voluntate secundùm rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2, circ. med. Unde charitas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quàm in libero arbitrio.

Articulus ii. — *Utrùm charitas causetur in nobis ex infusione.*— (1, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 2 *et* 3, *et* 3 *cont., cap.* 151, *et opusc.* 4, *cap.* 3, *et Rom.* 8, *lect.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit, in c. 4 de div. Nom., part. 1, lect. 5, *omnibus diligibile et amabile est bonum divinum,* quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quantò aliquid est magis diligibile, tantò faciliùs diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cùm sit summè bonus. Ergo faciliùs est ipsum diligere quàm alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 5: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, qu. præc., art. 1, charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundùm dona naturalia, sed secundùm dona gratuita; quia, ut dicitur Rom. 6, 23, *gratia Dei vita æterna.* Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam.

Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritûs sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata (1), sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum; et ideò naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quâdam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus secundùm se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maximè diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis à nobis, propter inclinationem affectûs nostri ad visibilia bona. Unde patet quòd ad Deum maximè diligendum hoc modo necesse est quòd nostris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum quòd cùm charitas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ*, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur.

Vel etiam hoc dicitur quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, tract. 9 in Epist. Joan., ante med., quòd *timor introducit charitatem;* et de hoc quod dicitur in Gloss. interl., in princ., Matth. 1, quòd *fides generat spem, et spes charitatem.*

ARTICULUS III. — *Utrùm charitas infundatur secundùm capacitatem naturalium.* — (*1 part., quæst.* 61, *art.* 6, *et* 1, *dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 3, *et* 3, *dist.* 31, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas infundatur secundùm capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth. 25, 15, quòd *dedit unicuique secundùm propriam virtutem.* Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine, nisi naturalis, quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est quæst. præc., art. 7. Ergo secundùm quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo; sicut videmus quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cùm sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium sicut secundum ad primum. Ergo videtur quòd charitas infundatur secundùm naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et Angeli secundùm eamdem rationem participant beatitudinem, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. 22 et Luc. 20. Sed Angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundùm capacitatem naturalium, ut Magister dicit 3, dist. 2 lib. Sent. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 8: *Spiritus, ubi vult, spirat;* et 1 ad Corinth. 12, 2: *Hæc omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis, prout vult.* Ergo charitas datur non secundùm capacitatem naturalium, sed secundùm voluntatem Spiritûs sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum quòd uniuscujusque rei quantitas dependet à propriâ causâ rei, quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem, cùm superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est, art. præc., non dependet ex aliquâ naturali virtute, sed ex solâ gratiâ Spiritûs sancti eam infundentis. Et ideò quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solùm ex voluntate Spiritûs sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit, ad Ephes. 4, 7: *Unicuique nostrûm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.*

Ad primum ergo dicendum quòd illa virtus secundùm quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio, vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem, vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plùs, vel minùs, secundùm suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ad Coloss. 1, 12: *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum quòd forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus; et ideò non est similis ratio

Ad tertium dicendum quòd Angelus est intellectualis naturæ, et secundùm suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in 1 habitum est, quæst. 62, art. 6. Et ideò in superioribus Angelis fuit major conatus, et ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus; et ideò superiorum Angelorum persistentes

(1) Ita communiùs. Al., *causata.*

uno modo sub communi ratione amicitiæ; et secundùm hoc dicendum est quòd amicitia propriè non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitiâ, quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionysius, cap. 4 de div. Nom., lect. 9, quòd *amor est virtus unitiva*. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quòd ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos; dicitur enim in 9 Ethic., cap. 4 et 8, circa princ., quòd *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum;* sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus.

Alio modo possumus loqui de charitate secundùm propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet; et sic inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur de charitate secundùm communem amicitiæ rationem.

Et secundùm hoc etiam procedit ratio secunda.

Ad tertium dicendum quòd amantes seipsos vituperantur, in quantum amant se secundùm naturam sensibilem, cui obtemperant; quod non est verè amare seipsum secundùm naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis: et hoc modo præcipuè ad charitatem pertinet diligere seipsum.

Articulus v. — *Utrùm homo debeat corpus suum ex charitate diligere.* — (3, *dist.* 28, *quæst.* 2, *art.* 7, *et Virt. qu.* 2, *art.* 7, *corp.*, *ad* 14 *et* 15.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes refugiunt corporis convictum, secundùm illud Rom. 7, 24 : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et Philipp. 1, 23 : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Præterea, amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis. Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, charitas, cùm sit amicitia quædam, ad eos habetur qui redamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

Sed contra est quòd Augustinus in 1 de Doctr. christ., cap. 23 et 26, ponit quatuor ex charitate diligenda; inter quæ unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum quòd corpus nostrum secundùm duo potest considerari : uno modo secundùm ejus naturam; alio modo secundùm corruptionem culpæ et pœnæ.

Natura autem corporis nostri non est à malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est à Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundùm illud Rom 6, 13 : *Exhibete... membra vestra arma justitiæ Deo.*

Et ideò ex dilectione charitatis, quâ diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere; sed infectionem culpæ, et corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potiùs ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus non refugiebat corporis communionem quantùm ad corporis naturam; imò secundùm hoc nolebat ab eo spoliari, secundùm illud 2 ad Corinth. 5, 4 : *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit : *De corpore mortis hujus.*

Ad secundum dicendum quòd quamvis corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet *sanitatis et incorruptionis vigor*, ut Augustinus dicit in epist. ad Diosc. (118, olim 56, ante med.). Et ideò, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad tertium dicendum quòd redamatio habet locum in amicitiâ quæ est ad alterum, non autem in amicitiâ quæ est ad seipsum vel secundùm animam, vel secundùm corpus.

Articulus vi. — *Utrùm peccatores sint ex charitate diligendi.* — (3, *dist.* 28, *art.* 4, *et Virt. qu.* 2, *art.* 8, *ad* 8 *et* 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in psal. 118, 113 : *Iniquos odio habui.* Sed David charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores quàm diligendi.

2. Præterea, *probatio dilectionis exhibitio est operis*, ut Gregorius dicit in hom. Pent. (30 in Evang., parùm à princ.). Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundùm illud psal. 100, 8 : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ;* et Dominus præcepit Exod. 22, 18 : *Maleficios non patieris vivere.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundùm illud psal. 9, 18 : *Convertantur peccatores in infernum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Præterea, proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 5, ante

med. Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundùm illud 2 ad Corinth. 6, 17: *Exite de medio eorum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 30, circa med., quòd cùm dicitur: *Diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum.* Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

Respondeo dicendum quòd in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundùm naturam quidem, quam à Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut supra dictum est, art. 3 huj. qu., et qu. 23, art. 1 et 5; et ideò secundùm naturam suam sunt ex charitate diligendi.

Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundùm culpam, quâ Deo adversantur, sunt odio habendi quicumque peccatores, etiam pater, et mater, et propinqui, ut habetur Luc. 14. Debemus enim in peccatoribus odire quòd peccatores sunt, et diligere quòd homines sunt, beatitudinis capaces; et hoc est eos verè ex charitate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum quòd iniquos Propheta odio habuit, in quantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum; et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, psal. 138, 22: *Perfecto odio oderam illos.* Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum quòd amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 3, circa med., non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habetur (1) spes sanationis eorum, sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quàm ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent, quantò virtus est magis amicitiæ affinis quàm pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideò hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum quàm eorum emendatio, secundùm legem divinam et humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta peccatori prodest, si convertatur, ad culpæ expiationem; si verò non convertatur, ad culpæ terminationem (2), quia per hoc tollitur ei potestas ampliùs peccandi.

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi imprecationes (3) quæ in sacrâ Scripturâ inveniuntur, tripliciter possunt intelligi: uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus: *Convertantur peccatores in infernum,* id est, *convertentur.* Alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum; sed ad justitiam punientis secundùm illud psalm. 57, 11: *Lætabitur justus, cùm viderit vindictam;* quia nec ipse Deus puniens *lætatur in perditione impiorum,* ut dicitur Sap. 1, sed in suâ justitiâ: quia *justus Dominus, et justitias diligit,* psal. 10, 8. Tertiò ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad quartum dicendum quòd ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent; sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Jerem. 15, 19: *Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.*

Ad quintum dicendum quòd convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur; perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quòd cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur Matth. 9. Convictus tamen peccatorum quantùm ad consortium peccati vitandus est omnibus; et sic dicitur 2 ad Cor. 6, 17: *Exite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis,* scilicet secundùm peccati consensum.

ARTICULUS VII. — *Utrùm peccatores diligant seipsos.* — (3, *dist.* 29, *quæst.* 1, *art.* 5, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 12, *ad* 6, *et psal.* 10.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores seipsos diligant, illud enim quod est principium peccati, maximè in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati; dicit enim August., 14 de Civ. Dei, cap. ult., in princ., quòd *facit civitatem Babylonis.* Ergo peccatores maximè amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex suâ naturâ quòd diligat seipsum; unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, putà conservationem sui esse, et alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 5. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 10, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

Respondeo dicendum quòd amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quòd enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus.

Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo secundùm suam substantiam et

(1) Ita Mss. et editi veteres passim cum Nicolaio. Edit. Rom., *quousque habetur.* Al., *quamdiu habetur.* Garcia, *quousque non habetur.*

(2) Ita Garcia ex cod. Tarrac. et edit. passim. Cod. Alcan., *seu convertatur, ad culpæ expiationem, seu non convertatur, ad culpæ terminationem.* Rom. Edit., *sive convertatur, ad culpæ expiationem, sive etiam convertatur ad culpæ terminationem.*

(3) Ita cum Garcià posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *increpationes.*

naturam; et secundùm hoc (1) omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex animâ et corpore compositos; et sic etiam omnes homines boni et mali diligunt seipsos; in quantum diligunt suî ipsorum conservationem.

Alio modo dicitur homo esse aliquid secundùm principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem*, ut patet 2 ad Corinth. 4. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem; unde secundùm hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non rectè cognoscentes seipsos, non verè diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem verè cognoscentes seipsos, verè se ipsos diligunt.

Et hoc probat Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, per quinque, quæ sunt amicitiæ propria. Unusquisque enim amicus primò quidem vult suum amicum esse et vivere; secundò vult ei bona; tertiò operatur bona ad ipsum; quartò convivit ei delectabiliter; quintò concordat cum ipso, quasi in eisdem (2) delectatus et contristatus. Et secundùm hoc boni diligunt seipsos, quantùm ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in suâ integritate; et optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, et etiam ad ea assequenda (3) operam impendunt, et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsenti, et memoriam præteritorum bonorum, et spem futurorum, ex quibus dilectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum.

E contrario autem mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala, et præsentia, et præterita, et futura, quæ abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundùm illud psal. 49, 21: *Arguam te, et statuam contra faciem tuam.*

Et per eadem probari potest quòd mali amant seipsos secundùm corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipsos

Ad primum ergo dicendum quòd ille amor suî, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur, quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quòd spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum quòd naturalis amor, etsi non totaliter tollatur à malis, tamen in eis pervertitur per modum jam dictum in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd mali, in quantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore suî. Nec tamen ista est vera suî dilectio, sed apparens; quæ etiam non est possibilis in his qui valdè sunt mali.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur.* — (1, *dist.* 20, *art.* 1, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 8, *et opusc.* 4, *cap.* 8, *et opusc.* 18, *cap.* 15, *et Rom.* 12, *lect.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 73, quòd *hoc tam magnum bonum*, scilicet diligere inimicos *non est tantæ multitudinis, quantùm credimus exaudiri, cùm in oratione dicitur : Dimitte nobis debita nostra.* Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate; quia, ut dicitur Proverb. 10, 12, *universa delicta operit charitas.* Ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

2. Præterea, charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo charitas non facit quòd inimici diligantur.

3. Præterea, *charitas non agit perperàm*, 1 Cor. 13, 4. Sed hoc videtur esse perversum quòd aliquis diligat inimicos, sicut et quòd aliquis odio habeat amicos; unde 2 Reg. 19, 6, exprobrando dicit Joab ad David : *Diligis odientes te, et odio habes diligentes te.* Ergo charitas non facit ut inimici diligantur.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 5, 44 : *Diligite inimicos vestros.*

Respondeo dicendum quòd dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : uno quidem modo, ut inimici diligantur, in quantum sunt inimici; et hoc est perversum, et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius.

Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantùm ad naturam, sed in universali (1); et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illâ generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat.

Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum; et istud non est de necessitate charitatis absolutè, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile.

Est tamen de necessitate charitatis secundùm præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quòd in sin-

(1) Ita cum Garcia posteriores omnes editiones. Edit. Rom. cum plurimis codicibus : *Omnes æstimant bonum esse commune se esse id quod sunt.*

(2) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. et Paris. Nicolaius. Al., *quasi eisdem*. Edit. Rom., *quasi cum eodem delectatus*, etc.

(3) Ita edit. passim. Codd. Tarrac. et Alcan., *ad assequendi.*

(1) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. edit. passim. Al., *scilicet in universali.*

gulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret.

Sed quòd absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat (1) inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cùm enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quantò aliquis magis diligit Deum, tantò etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nullâ inimicitiâ impediente; sicut si aliquis multùm diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundùm hunc modum loquitur Augustinus loc. cit., in arg. 1.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, in quantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii, in quantum sunt inimici : unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quòd nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, in quantum homines sunt, et beatitudinis capaces; et secundùm hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum quòd diligere inimicos, in quantum sunt inimici, hoc est vituperabile; et hoc non facit charitas, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS IX. — *Utrùm sit de necessitate salutis quòd aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat.* — (3, *dist.* 30, *art.* 1, *ad* 1, *et art.* 2, *et Rom.* 14, *lect.* 3.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd de necessitate charitatis sit quòd aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim 1 Joan. 3, 18 : *Non diligamus verbo neque linguâ, sed opere et veritate.* Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est ut aliquis hujusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea, Matth. 5, 44, Dominus simul dicit : *Diligite inimicos vestros*, et : *Benefacite his qui oderunt vos.* Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea, charitate amatur non solùm Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in homil. Pentec. (30 in Evang., parùm à princip.), quòd *amor Dei non potest esse otiosus; magna enim operatur, si est; si desinit operari, non est amor.* Ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis ostendamus.

Sed contra est quod Matth. 5, super illud : *Benefacite his qui oderunt vos*, dicit Glossa (ord. sup. illud : *Estote ergo vos perfecti*, et Augustinus in Enchir. cap. 73) quòd *benefacere inimicis est cumulus perfectionis.* Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quòd aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

Respondeo dicendum quòd effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolutè; in speciali autem est non absolutè, sed secundùm præparationem animi, ut supra dictum est, art. præc.

Sic ergo dicendum est de effectu et signo dilectionis exteriùs exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi; putà cùm aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cùm aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur Lev. 19, 18 : *Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum.*

Alia verò sunt beneficia vel dilectionis signa. quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundùm præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundùm illud Proverb. 25, 21 : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, da illi potum* (1).

Sed quòd præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solùm cavet vinci à malo, quod necessitatis est; sed etiam vult in bono vincere malum, quod est perfectionis; dùm scilicet non solùm cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. — *Utrùm debeamus Angelos ex charitate diligere.* — (3, *dist.* 28, *art.* 3, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 7, *corp., et ad* 7, *et* 6.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 26, gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei et proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cùm sint substantiæ creatæ; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cùm non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quàm Angeli; nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Ergo etiam neque ad Angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 5, ante med. Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

(1) Ita passim. Cod. Alcan., *hoc impleat ut diligat.*

(1) Vulgata : *Si sitierit, da ei aquam bibere.*

Sed contrà est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 30, à med. : *Jam verò si vel cui præbendum à nobis est, vel à quo nobis præbendum est officium misericordiæ, rectè proximus dicitur; manifestum est, præcepto quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, à quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia.*

Respondeo dicendum quòd amicitia charitatis, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum Angelis homines; dicitur enim Matth. 22, 30, quòd *in resurrectione erunt homines sicut Angeli in cœlo*. Et ideò manifestum est quòd amicitia charitatis etiam ad Angelos se extendit.

Ad primum ergo dicendum quòd proximus non solùm dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam, super quâ communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum quòd bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitivæ, secundùm quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundùm mentem rationalem, in quâ communicamus cum Angelis.

Ad tertium dicendum quòd Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundùm sensitivam naturam; convivimus tamen Angelis secundùm mentem, imperfectè quidem in hâc vitâ, perfectè autem in patriâ, sicut et supra dictum est, qu. 23, art. 1, ad 1.

ARTICULUS XI. — *Utrùm debeamus dæmones ex charitate diligere.* — (3, *dist.* 28, *qu.* 1, *art.* 5, *et dist.* 31, *quæst.* 2, *art.* 3, *qu.* 2, *et Rom.* 13, *lect.* 2, *fin.*)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, in quantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicit Dionysius in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

2. Præterea, dæmones differunt à beatis Angelis differentiâ peccati, sicut et peccatores homines à justis. Sed justi homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

3. Præterea, illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex charitate diligi, tanquàm proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inductâ, art. præc., in arg. *Sed cont.* Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dùm *nos tentando nobis coronas fabricant*, sicut Augustinus dicit 11 de Civit. Dei, cap. 17. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est quod dicitur Isa. 28, 19 : *Delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis et fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 6 huj. quæst., in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odio habere. Sub nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata; et ideò dæmones ex charitate non sunt diligendi.

Et si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrùm sint ex charitate diligendi, respondendum est, secundùm præmissa art. 2 et 3 hujus quæst., quòd aliquid ex charitate diligitur dupliciter : uno modo sicut ad quem amicitia habetur; et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus; pertinet enim ad rationem amicitiæ ut amicis nostris bonum velimus; illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis ex charitate velle non possumus; hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius; per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, in quantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est, art. 3 huj. qu., et per hunc modum naturam dæmonum etiam ex charitate diligere possumus, in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum; et ideò amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quàm super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad dæmones.

Ad secundum dicendum quòd homines peccatores in hâc vitâ habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam; quod non habent illi qui sunt in inferno damnati, de quibus quantùm ad hoc est eadem ratio sicut et de dæmonibus.

Ad tertium dicendum quòd utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ; et ideò ex hoc non inducimur ad habendam amicitiam eorum, sed ad hoc quòd simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS XII. — *Utrùm convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.* — (3, *dist.* 28, *quæst.* 1, *art.* 7, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 7.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. Ut enim Augustinus dicit, super Joan. tract. 83, ad fin., *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit.* In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui

ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum à nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio quâ quis diligit proximum, distinguitur à dilectione quâ quis diligit seipsum, ita dilectio quâ quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione quâ quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed contra est quod Agustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 23, in princ.: *Quatuor sunt diligenda; unum quod supra nos est,* scilicet Deus, *alterum quod nos sumus; tertium quod juxta nos est,* scilicet proximus; *quartum quod infra nos est,* scilicet proprium corpus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 23, art. 1 et 5, amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur. In quâ quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directè participans, scilicet homo et Angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum.

Id quidem quod est beatitudinem influens, est eâ ratione diligibile, quia est beatitudinis causa; id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione; et secundùm hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum quòd diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundùm hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cùm dilectio unius sit causa dilectionis alterius; unde, eâ remotâ, alia removetur.

Ad secundum dicendum quòd subjectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directè non attingit, sed solùm per quamdam redundantiam; et ideò homo secundùm rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundùm charitatem, et alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum quòd homo diligit proximum et secundùm animam et secundùm corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et ideò ex parte proximi est una tantùm ratio dilectionis; unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis. — (*In tredecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordine charitatis; et circa hoc quæruntur tredecim: 1° utrùm sit aliquis ordo in charitate; 2° utrùm homo debeat Deum diligere plus quàm proximum; 3° utrùm plus quàm seipsum; 4° utrùm se plus quàm proximum; 5° utrùm homo debeat plus diligere proximum quàm corpus proprium; 6° utrùm unum proximum plus quàm alterum; 7° utrùm plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum; 8° utrùm plus conjunctum sibi secundùm carnis affinitatem, vel secundùm alias necessitudines; 9° utrùm ex charitate plus debeat diligere filium quàm patrem; 10° utrùm plus debeat diligere matrem quàm patrem; 11° utrùm plus uxorem quàm patrem vel matrem; 12° utrùm magis benefactorem quàm beneficiatum; 13° utrùm ordo charitatis maneat in patriâ.

Articulus primus. — *Utrùm in charitate sit ordo.* — (3, *dist.* 29, *qu.* 1, *art.* 1, *et Virt. qu.* 2, *art.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati

Sed contra est quod dicitur Cant. 2, 4: *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 16, *prius* et *posterius* dicitur secundùm relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quòd ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra, qu. præc., art. 12, et quæst. 23, art. 1, quòd dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur.

Et ideò oportet quòd in his quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundùm relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 7. Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supra dictis patet, quæst. 23, art. 7, ad 2, et 1-2, quæst. 1, art. 1, ad 1. Et ideò charitas maximè importat comparationem ad primum principium; et ideò in eâ maximè consideratur ordo secundùm relationem ad primum principium.

Ad secundum dicendum quòd fides pertinet ad vim cognoscitivam; cujus operatio est secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas autem est in vi affectivâ; cujus operatio consistit in hoc quòd anima

tendit in ipsas res. Ordo autem principaliùs invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram; et ideò ordo magis appropriatur charitati quàm fidei.

Licèt etiam in fide sit aliquis ordo, secundùm quòd est principaliter de Deo, secundariò autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum quòd ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam; et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICULUS II. — *Utrùm Deus sit plus diligendus quàm proximus.* — (3, *dist.* 9, *qu.* 1, *art.* 3, *corp., et ad* 5, *et Virt. qu.* 2, *art.* 7, *corp., et ad* 7 *et* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit magis diligendus quàm proximus. Dicitur enim 1 Joan. 4, 20: *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodò potest diligere?* Ex quo videtur quòd illud sit magis diligibile quod est magis visibile; nam et visio est principium amoris, ut dicitur in 9 Ethic., cap. ult. Sed Deus est minùs visibilis quàm proximus. Ergo etiam est minùs ex charitate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis. Secundùm illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi.* Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quàm ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum quàm Deum.

3. Præterea, illud quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per Augustinum, in 1 de Doctrinâ christ., cap. 22 et 27. Sed Deus non est major in seipso quàm in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quàm in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quàm proximus.

Sed contra, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet à Deo abducunt, secundùm illud Luc. 14, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem et filios, et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus.* Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quàm proximus.

Respondeo dicendum quòd unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum super cujus communicatione fundatur; sicut amicitia politica principaliùs respicit principem civitatis, à quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maximè debetur fides et obedientia à civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio à quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces.

Et ideò principaliter et maximè Deus est ex charitate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum quòd dupliciter est aliquid causa dilectionis: uno modo sicut id quod est ratio diligendi, et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur in quantum habet rationem boni. Alio modo quia est via quædam ad acquirendum dilectionem; et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quòd eâ ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Ergo non oportet quòd illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quòd priùs occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primò occurrit nobis diligendus; *ex his* enim *quæ novit animus, discit incognita amare,* ut Gregorius dicit in quâdam hom. (11 in Evang., in princ.). Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quòd nec Deum diligat, non propter hoc quòd proximus sit magis diligibilis, sed quia priùs diligendus occurrit; Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

Ad secundum dicendum quòd similitudo quam habemus ad Deum, est prior, et causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quòd participamus à Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideò ratione similitudinis magis debemus Deum quàm proximum diligere.

Ad tertium dicendum quòd Deus secundùm substantiam suam consideratus, in quocumque sit, æqualis est, quia non minuitur per hoc quòd est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus; nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participativè.

ARTICULUS III. — *Utrùm homo debeat ex charitate plus Deum diligere quàm seipsum.* — (*Inf., qu.* 44, *art.* 8, *et* 3, *dist.* 29, *quæst.* 1, *art.* 3, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 4, *ad* 2, *et art.* 9, *ad* 9, *et quodl.* 1, *art.* 9, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat ex charitate plus Deum diligere quàm seipsum. Dicit enim Philosophus in 9 Ethic., cap. 8, à princ., quòd *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.* Sed causa est potior effectu. Ergo major est amicitia hominis ad seipsum quàm ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quàm Deum.

2. Præterea, unumquodque diligitur, in quantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quàm id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia, quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis seipsum quàm quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quàm seipsum.

3. Præterea, quantùm aliquis diligit Deum, tantùm diligit frui eo. Sed quantùm aliquis diliget frui Deo, tantùm diliget seipsum; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere quàm seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 1 de Doctrinâ christ., cap. 22, circ. med.: *Si te ipsum non propter te debes diligere, sed pro-*

pter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat aliquis alius homo, si et ipsum propter Deum diligas. Sed *propter quod unumquodque et illud magis.* Ergo magis debet homo diligere Deum quàm seipsum.

Respondeo dicendum quòd à Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis à Deo factâ fundatur amor naturalis, quo non solùm homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum, et plus quàm seipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides et alia quæ cognitione carent, quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quàm particulare bonum proprium; quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundùm quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdùm sustinent. Unde multò magis hoc verificatur in amicitiâ charitatis quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ.

Et ideò ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quàm seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum, quod est objectum amicitiæ, invenitur secundùm aliquem particularem modum; non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundùm rationem totius.

Ad secundum dicendum quòd bonum totius diligit quidem pars, secundùm quòd est sibi conveniens; non autem ita quòd bonum totius ad se referat, sed potiùs ita quòd seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ quàm amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei quàm bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideò simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quàm seipsum.

Articulus iv. — *Utrùm homo ex charitate magis debeat diligere seipsum quàm proximum.* — (3, *dist.* 29, *art.* 5, *et* 4, *dist.* 28, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1, *corp., et quæst.* 8, *art.* 8, *corp., fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum quàm proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut supra dictum est, art. 2 huj. qu., et quæst. 25, art. 1 et 12. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quàm sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere quàm seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundùm illud Proverb. 12, 26 : *Qui negligit damnum propter amicum, justus est.* Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere quàm seipsum.

3. Præterea, 1 ad Cor. 13, 5, dicitur quòd *charitas non quærit quæ sua sunt.* Sed illud maximè amamus cujus bonum maximè quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quàm proximum.

Sed contra est quòd dicitur Levit. 19, et Matth. 22, 39 : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Ex quo videtur quòd dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quàm exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quàm proximum.

Respondeo dicendum quòd in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quòd diligit se secundùm naturam spiritualem, ut supra dictum est, qu. 25, art. 7. Et secundùm hoc debet homo magis se diligere post Deum quàm quemcumque alium.

Et hoc patet ex ipsâ ratione diligendi : nam, sicut supra dictum est, quæst. 25, art. 1 et 12, Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; homo autem seipsum diligit ex charitate secundùm rationem quâ est particeps prædicti boni; proximus autem diligitur secundùm rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundùm quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quàm unio, ita quòd homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quàm quòd alius associetur ipsi in hâc participatione. Et ideò homo ex charitate debet magis seipsum diligere quàm proximum; et hujus signum est quòd homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet à peccato.

Ad primum ergo dicendum quòd dilectio charitatis non solùm habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens, sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodò ex ipso subjecto. Et ideò licèt proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quòd magis debeat aliquis proximum quàm seipsum diligere.

Ad secundum dicendum quòd detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; et in hoc ipso seipsum magis diligit secundùm spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet à peccato, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in Regulâ, tom. 1, cùm dicitur : *Charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quòd communia propriis anteponit.* Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quàm proprium; sicut etiam ipsi

parti est magis amabile bonum totius quàm bonum partiale sui ipsius, ut dictum est art. præc.

Articulus v. — *Utrùm homo magis debeat diligere proximum quàm corpus proprium.* — (1-2, *qu.* 73, *art.* 5, *corp.*, *et op.* 18, *cap.* 16.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non magis debeat diligere proximum quàm corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quàm corpus proprium, sequitur quòd plus debeat diligere corpus proximi quàm corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere animam propriam quàm animam proximi, ut dictum est art. præc. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ quàm proximus; ergo plus debemus diligere corpus proprium quàm proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id quod minùs amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundùm illud Joan. 15, 13 : *Majorem charitatem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quàm corpus proprium.

Sed contra est quod Augustinus dicit de Doctrinâ christ., lib. 1, cap. 27, quòd *plus debemus diligere proximum quàm corpus proprium.*

Respondeo dicendum quòd illud magis est ex charitate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est art. 2 huj. qu., et qu. 25, art. 12. Consociatio autem in plenâ participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideò proximum quantùm ad salutem animæ magis debemus diligere quàm proprium corpus.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Philosophum in 9 Ethic., cap. 8, circ. med., *unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso.* Unde cùm dicitur proximus magis esse diligendus quàm corpus proprium, intelligitur hoc quantùm ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad secundum dicendum quòd corpus nostrum est propinquius animæ nostræ quàm proximus, quantùm ad constitutionem propriæ naturæ; sed quantùm ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram quàm etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum quòd cuilibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi fortè in casu necessitatis; et ideò non est de necessitate charitatis quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere, sed quòd aliquis spontè ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis.

Articulus vi. — *Utrùm unus proximus sit magis diligendus quàm alius.* — (3, *dist.* 29, *art.* 6, *et Virt. qu.* 2, *art.* 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus proximus non sit magis diligendus quàm alius. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctr. christ, cap. 28, in princ. : *Omnes homines æquè diligendi sunt. Sed cùm omnibus prodesse non possis, his potissimùm consulenlendum est qui pro locorum, et tempornm, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quâdam sorte junguntur.* Ergo proximorum unus non est magis diligendus quàm alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una et eadem est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum in 1 de Doctr. christ., cap. 27, in fin. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in 2 Rethor., cap. 4, in princ. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed contra est quòd tantò unusquisque magis debet diligi, quantò graviùs peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed graviùs peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quàm qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum; unde Levit. 20, 9, præcipitur quòd *qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur ;* quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere quàm alios.

Respondeo dicendum quòd duplex opinio circa hoc fuit : quidam enim dixerunt quòd omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi quantùm ad affectum, sed non quantùm ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundùm exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quàm alienis; non autem secundùm interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis.

Sed hoc irrationabiliter dicitur : non enim minùs est inordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quàm appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ; utraque enim inclinatio ex divinâ sapientiâ procedit. Videmus autem in naturalibus quòd inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quàm aqua, quia competit ei esse sub aquâ. Oportet ergo quòd etiam inclinatio gratiæ, quæ est effectus charitatis, proportionetur his quæ sunt exteriùs agenda; ita scilicet ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse.

Et ideò dicendum est quòd etiam secundùm affectum oportet magis unum proximorum quàm alium diligere. Et ratio est quia cùm principium dilectionis sit Deus, et ipse dili-

gens, necesse est quòd secundùm propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est, art. 1 hu. qu., in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundùm comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum quòd dilectio potest esse inæqualis dupliciter: uno modo ex parte ejus boni quod amico optamus; et quantùm ad hoc omnes homines æquè diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis; et sic non oportet omnes æquè diligere.

Vel aliter dicendum quòd dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter: uno modo ex eo quòd quidam diliguntur, et alii non diliguntur (1); et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentiâ, quia non possumus omnibus prodesse; sed in benevolentiâ dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. Alia verò est inæqualitas dilectionis ex hoc quòd quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentiâ dicit.

Ad secundum dicendum quòd non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum; sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex charitate, quàm alii qui sunt ei minùs propinqui.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

Articulus VII. — *Utrùm magis debeamus diligere meliores quàm nobis conjunctiores.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis debeamus diligere meliores quàm nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nullâ ratione debet odio haberi, quàm illud quod aliquâ ratione est odio habendum; sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis conjunctæ sunt secundùm aliquam rationem odiendæ, secundùm illud Luc. 12, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem,* etc. Homines autem boni nullâ ratione sunt odiendi. Ergo videtur quòd meliores sunt magis amandi quàm conjunctiores.

2. Præterea, per charitatem homo maximè Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere quàm sibi conjunctiorem.

3. Præterea, secundùm unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur; amicitiâ enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundùm naturam conjuncti, putà parentes vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quàm nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores quàm nobis conjunctiores.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Tim. 5, 8: *Si quis suorum, et maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori affectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores quàm ad meliores.

Respondeo dicendum quòd omnis actus oportet quòd proportionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum (1) suæ intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis.

Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas ergo dilectionis quæ est secundùm charitatem, quantùm ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundùm comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus; quia licèt bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundùm se, habet tamen diversos gradus secundùm diversas beatitudinis participationes; et hoc ad charitatem pertinet ut velit justitiam Dei servari, secundùm quam meliores perfectiùs beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis; sunt enim diversæ dilectionis species secundùm diversa bona quæ optamus his quos diligimus.

Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit; et secundùm hoc illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos (2) diligit, quàm meliores ad majus bonum.

Est etiam ibi alia differentia attendenda: nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundùm naturalem originem, à quâ discedere non possunt, quia secundùm eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundùm quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supra dictis patet, qu. 24, art. 4, 10 et 11; et ideò possum ex charitate velle quòd iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit.

Est autem et alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos verò qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias secundùm modum conjunctionis eorum ad nos. Cùm autem bonum super

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. passim. Edit. Rom. aliæque, *et aliquos diliguut.*

(1) Ita cum codd. Tarrac., Alcan. aliisque passim. Al., *motum.*

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac., optimè. Al., omnes.

quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cuilibet alterius amicitiæ, sicut ars quæ est circa finem, imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest à charitate imperari; et ita ex charitate tam eliciente quàm imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.

Ad primum ergo dicendum quòd in propinquis nostris non præcipimur odire quòd propinqui nostri sunt, sed hoc solùm quòd impediunt nos à Deo; et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundùm illud Micheæ, 7, 6 : *Inimici hominis domestici ejus.*

Ad secundum dicendum quòd charitas facit hominem conformari Deo secundùm proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia; quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit; sicut supra habitum est, 1-2, qu. 19, art. 10, cùm de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum quòd charitas non solùm elicit actum dilectionis secundùm rationem objecti, sed etiam secundùm rationem diligentis, ut dictum est in corp. art. Ex quo contingit quòd magis conjunctus magis amatur.

Articulus viii. — *Utrùm sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundùm carnalem originem.* — (*Inf., qu.* 39, *art.* 9, *et* 3, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 6, *et Virt. qu.* 2, *art.* 9, *ad* 13 *et* 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundùm carnalem originem. Dicitur enim Prov. 18, 24 : *Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quàm frater.* Et Valerius Maximus dicit, lib. 4, cap. 7, in princ., quòd *amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ullâ ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius, et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscujusque solido indicio incoacta voluntas contrahit.* Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi quàm alii.

2. Præterea, Ambrosius in 1 de Offic., cap. 7, à med. : *Non minùs vos diligo, quos in Evangelio genui, quàm si in conjugio suscepissem : non enim vehementior est natura ad diligendum quàm gratia. Plus certè diligere debemus quos perpetuò nobiscum putamus futuros, quàm quos tantùm in hoc seculo.* Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Præterea, *probatio dilectionis est exhibitio operis*, ut Gregorius dicit in hom. 30 in Evangel., circa princ. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quàm etiam consanguineis; sicut magis est obediendum in exercitu duci quàm patri. Ergo illi qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maximè diligendi.

Sed contra est quòd specialiter in præceptis Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. 20. Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundùm carnis originem, sunt à nobis specialiùs diligendi.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi, tum quia intensiùs diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem. Et ideò diversorum dilectio est mensuranda secundùm diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem secundùm quam diligitur. Et ulteriùs comparanda est dilectio dilectioni secundùm comparationem conjunctionis ad conjunctionem.

Sic ergo dicendum est quòd amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communicatione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellicâ. Et ideò in his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives, et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 2, à med., quòd *singulis propria et congruentia sunt attribuenda. Sic autem et facere videntur : ad nuptias enim vocant cognatos; videbitur utique et nutrimenta* (1) *parentibus oportere maximè sufficere et honorem.* Et simile est etiam in aliis.

Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quòd conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundùm id quod pertinet ad substantiam; aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideò amicitia consanguineorum est stabilior; sed aliæ amicitiæ possunt esse potiores secundùm illud quod est proprium unicuique amicitiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd quia amicitia sociorum propriâ electione contrahitur in his quæ sub nostrâ electione cadunt, putà in agendis, præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens; et prævalet in his quæ ad naturam spectant; unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum quòd Ambrosius loquitur de dilectione quantùm ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hoc enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quàm filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

(1) Al., *et nutrimento.*

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd duci exercitûs magis obeditur in bello quàm patri, non probatur quòd simpliciter pater minùs diligatur, sed quòd minùs diligitur secundùm quid, id est secundùm dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICULUS IX. — *Utrùm homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem.* — (3, *dist.* 29, *art.* 7, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 9, *ad* 18, *et Eph.* 5, *lect.* 10.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quàm parentibus; dicit enim Apostolus 2 ad Corinth. 12, 14 : *Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis.* Ergo magis sunt diligendi filii quàm parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quàm ab eis diligantur, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 12, parùm à princ. Ergo magis debemus diligere filios quàm parentes.

3. Præterea, per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quàm diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quàm parentes.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (habetur in Glossâ ord. sup. illud Cant. 2 : *Ordinavit in me charitatem*, et est Orig. hom. 3 in Cant.) : *Primò Deus diligendus est, secundò parentes, deinde filii, post domestici.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 4 huj qu., ad 1, et art. 7, gradus dilectionis ex duobus pensari potest : uno modo ex parte objecti; et secundùm hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, et quod est Deo similius; et sic pater est magis diligendus quàm filius, quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quòd habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris.

Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis; et sic magis diligitur quod est conjunctius; et secundùm hoc filius est magis diligendus quàm pater, ut Philosophus dicit in 8 Eth., cap. 12, à princ. Primò quidem quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes : pater autem non est aliquid filii; et ideò dilectio secundùm quam pater diligit filium, similior est dilectioni quâ quis diligit seipsum; secundò quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quàm è converso; tertiò quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quàm pater filio, ad quem habet habitudinem principii; quartò quia parentes diutiùs amaverunt; nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quantò est diuturnior, tantò est fortior, secundùm illud Eccle. 9, 14 : *Non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.*

Ad primum ergo dicendum quòd principio debetur subjectio, reverentia et honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, et provisionem ipsius : et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum quòd pater naturaliter plus diligit filium secundùm rationem conjunctionis ad seipsum; sed secundùm rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 32 : *Deus diligit nos ad utilitatem nostram, et suum honorem.* Et ideò quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem propriè pertinet ut ei à filiis honor impendatur; ad filium autem ut ejus utilitati à parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis ut parentibus maximè provideat.

ARTICULUS X. — *Utrùm homo magis debeat diligere matrem quàm patrem.* — (3, *dist.* 29, *qu.* 1, *art.* 7, *ad* 4 *et* 5, *et Eph.* 4, *lect.* 7, *fin.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo magis debeat diligere matrem quàm patrem. Ut enim Philosophus dicit in 1 de Generat. animalium, cap. 19, et lib. 2, cap. 4, à med., *femina in generatione dat corpus.* Sed homo non habet animam à patre, sed per creationem à Deo, ut in 1 dictum est, art. 2, qu. 90, et qu. 118. Ergo homo plus habet à matre quàm à patre. Plus ergo debet diligere matrem quàm patrem.

2. Præterea, magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium quàm pater; dicit enim Philosophus in 9 Ethic., cap. 7, in fin., et lib. 8, cap. 12, quòd *matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quàm patres.* Ergo mater est magis diligenda quàm pater.

3. Præterea, ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundùm illud Rom. ult., 6 : *Salutate Mariam, quæ multùm laboravit in vobis.* Sed mater plus laborat in generatione et educatione quàm pater; unde dicitur Eccli. 7, 29 : *Gemitum matris tuæ ne obliviscaris.* Ergo plus debet homo diligere matrem quàm patrem.

Sed contra est quod dicit Hieronymus super Ezech. (sup. illud cap. 44 : *Sabbata mea sanctificabunt*), quòd *post Deum omnium patrem diligendus est pater;* et postea addit de matre.

Respondeo dicendum quòd in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, in quantum est pater, an sit plus diligendus matre, in quantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 7; et ideò, ut Ambrosius dicit (habetur in Glossâ ord., sup. illud : *Ordinavit in me charitatem;* et est Orig., hom. 3 in Cant.) : *Boni domestici sunt malis filiis præponendi.*

Sed, per se loquendo, pater magis est amandus quàm mater. Amantur enim pater et mater ut principia quædam naturalis originis.

Pater autem habet excellentiorem rationem principii quàm mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiæ. Et ideò, per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum quòd in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem; formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendùm quòd hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ quâ diligimus amantem, et quâ diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitiâ quæ debetur patri et matri secundùm generationis rationem.

Ad tertium (1) solutio patet.

Articulus xi. — *Utrùm homo plus debeat diligere uxorem quàm patrem et matrem.* — (3, *dist.* 29, *quæst.* 1, *art.* 7, *ad* 3, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 9, *ad* 18.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo plus debeat diligere uxorem quàm patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilectâ. Sed Gen. 2, 24, dicitur quòd *propter uxorem relinquet homo patrem et matrem.* Ergo magis debet diligere uxorem quàm patrem et matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit Eph. 5, quòd *viri debent diligere uxores sicut seipsos.* Sed homo debet magis diligere seipsum quàm parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quàm parentes.

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitiâ quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis; dicit enim Philosophus in 8 Eth., cap. 12, ad fin., quòd *in hâc amicitiâ videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges.* Ergo major debet esse dilectio ad uxorem quàm ad parentes.

Sed contra est quòd *vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam,* ut dicitur ad Ephes. 5. Sed corpus suum minùs homo debet diligere quàm proximum, ut supra dictum est, art. 5 huj. qu. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes quàm uxorem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 9 huj. qu., gradus dilectionis attendi potest et secundùm rationem boni, et secundùm conjunctionem ad diligentem. Secundùm ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quàm uxor, quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. Secundùm autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundùm illud Matth. 19, 6 : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro.* Et ideò intensiùs diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum quòd non quantùm ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quàm uxori; sed quantùm ad unionem carnalis copulæ, et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad secundum dicendum quòd in verbis Apostoli non est intelligendum quòd homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum quòd etiam in amicitiâ paternâ inveniuntur multæ rationes dilectionis; et quantùm ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundùm scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundùm conjunctionis rationem.

Ad argum. *Sed contra,* dicendum quòd illud etiam non est sic intelligendum, quòd ly *sicut* importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

Articulus xii. — *Utrùm homo debeat diligere magis benefactorem quàm beneficiatum.* — (1, *dist.* 29, *art.* 7, *ad* 2, *et* 9 *Eth., lect.* 7.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo magis debeat diligere benefactorem quàm beneficiatum. Dicit enim Augustinus in lib. de catechizandis Rudibus, cap. 4, circ. princ. : *Nulla major est provocatio ad amandum quàm prævenire amando; nimis enim durus est animus qui dilectionem etsi non vult impendere, nolit rependere.* Sed benefactores præveniunt nos in beneficio charitatis. Ergo benefactores maximè debemus diligere.

2. Præterea, tantò aliquis est magis diligendus, quantò graviùs homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed graviùs peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quàm si diligere desinat eum cui hactenùs benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quàm hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda maximè diligendus est Deus, et post eum pater, ut Hieronymus dicit, sup. illud Ezech. 44 : *Sabbata mea sanctificabunt.* Sed isti sunt maximè benefactores. Ergo benefactor est maximè diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 7, in princ., quòd *benefactores magis videntur amare beneficiatos quàm è converso.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 9 et 11 huj. quæst., aliquid diligitur magis dupliciter : uno modo quia habet rationem excellentioris boni; aliò modo ratione majoris conjunctionis. Primo quidem

(1) Ita exempla omnia, præter Patavina. In Mss. deest solutio ad tertium. Edit. autem Patav. sic ex Cajetani Commentariis habent : *Ad tertium dicendum quòd major excellentia principii in patre præponderat majori labori matris in generatione : quoniam ratio boni magis attenditur in objecto per se dilectionis, quàm ratio pificilis, seu laboriosi.*

modo benefactor est magis diligendus, quia cùm sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est art. 9 hujus quæst.

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat in 9 Ethic., cap. 7, per quatuor rationes. Primò quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris; unde consuevit dici de aliquo : *Iste est factura illius*. Naturale est autem cuilibet ut diligat opus suum : sicut videmus quòd poetæ diligunt poemata sua; et hoc ideò quia unumquodque diligit suum *esse*, et suum *vivere*, quod maximè manifestatur in suo *agere*. Secundò quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et è converso; sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabiliùs consideratur quàm bonum utile, tum quia est diuturnius, utilitas enim citò transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quàm utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertiò quia ad amantem pertinet agere; vult enim et operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati; et ideò excellentius est amare; et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quartò quia difficilius est beneficia impendere quàm recipere. Ea verò in quibus laboramus, plus diligimus; quæ verò nobis de facili proveniunt, quodammodò contemnimus.

Ad primum ergo dicendum quòd in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum quòd amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus; et ideò contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; et ideò habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum quòd Deus etiam plus nos diligit quàm nos eum diligamus; et parentes plus diligunt filios quàm ab eis diliguntur.

Nec tamen oportet quòd quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recipimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

Articulus xiii. — *Utrùm ordo charitatis remaneat in patriâ.* — (3, *dist.* 31, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1 *et* 12, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 9, *ad* 12.)

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordo charitatis non remaneat in patriâ. Dicit enim Augustinus in lib. de verâ Religione, cap. 48, circ. princ. : *Perfecta charitas est ut plus potiora bona, et minùs minora diligamus.* Sed in patriâ erit perfecta charitas. Ergò plus diliget aliquis meliorem quàm vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea, ille magis amatur cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patriâ existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur; ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patriâ quilibet magis diliget meliorem; et ita magis alium quàm seipsum, et extraneum quàm propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patriâ Deus erit; tunc enim implebitur quod dicitur 1 ad Cor. 15, 28 : *Ut sit Deus omnia in omnibus.* Ergo magis diligetur qui est Deo propinquior, et ita aliquis magis diliget meliorem quàm seipsum, et ita extraneum quàm conjunctum.

Sed contra est quòd natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis supra positus, art. 2, 3 et 4 huj. quæst., ex ipsâ naturâ procedit. Omnia enim naturaliter plus se quàm alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patriâ.

Respondeo dicendum quòd necesse est ordinem charitatis remanere in patriâ quantùm ad hoc quòd Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc quando homo perfectè eo fruetur.

Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur, quia, sicut supra dictum est, art. 7 et 9 huj. quæst., dilectionis gradus distingui potest vel secundùm differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundùm intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quàm seipsum, minùs verò minùs bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundùm divinam justitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo melioris (1) et virtutem et præmium desiderare; sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitùs.

Secundo verò modo aliquis plus seipsum diliget quàm proximum etiam meliorem, quia intensio actûs dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut supra dictum est, art. 7 et 9 huj. quæst. Et ad hoc etiam donum charitatis unicuique confertur à Deo ut primò quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundariò verò ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundùm suum modum.

Sed quantùm ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundùm charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum : unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur, et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo

(1) Ita Nicolaius, edit. Patav. cum Mss. Al., meliorem.

propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vitâ necessaria, quâ necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundùm quamcumque necessitudinem provideat magis quàm alieno : ratione cujus in hâc vitâ ex ipsâ inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patriâ quòd aliquis sibi conjunctum pluribus modis diliget; non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ. Tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quòd quantùm ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantùm ad seipsum, oportet quòd aliquis plus se quàm alios diligat, tantò magis, quantò perfectior est charitas; quia perfectio charitatis (1) ordinat hominem perfectè in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius (2), ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de ordine dilectionis secundùm gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum quòd unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eò quòd Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quòd Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideò in ordine dilectionis oportet quòd post Deum homo maximè diligat seipsum.

QUÆSTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui est dilectio. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actu charitatis; et primò de principali actu charitatis, qui est dilectio; secundò de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo : 1° quid sit magis proprium charitatis, utrùm amare, vel amari; 2° utrùm amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia; 3° utrùm Deus sit propter seipsum amandus; 4° utrùm possit in hâc vitâ immediatè amari; 5° utrùm possit amari totaliter; 6° utrùm ejus dilectio habeat modum; 7° quid sit melius, utrùm diligere amicum, vel diligere inimicum; 8° quid sit melius, utrùm diligere Deum vel proximum.

Articulus primus. — *Utrùm charitatis sit magis proprium amari quàm amare.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitatis sit magis proprium amari quàm amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus in 8 Ethic., cap. 8, in princ., *multi magis volunt amari quàm amare, semperque amatores adulationis sunt multi*. Ergo melius est amari quàm amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3. Præterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis*, 1 Poster. text. 5. Sed homines propter hoc quòd amantur, amant; dicit enim Augustinus in lib. de catechizandis Rudibus, cap. 4, in princ., quòd *nulla est major provocatio ad amandum quàm prævenire amando*. Ergo charitas magis consistit in *amari* quàm in *amare*.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 8, à princ., quòd *magis existit amicitia in amare quàm in amari*. Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in *amare* quàm in *amari*.

Respondeo dicendum quòd amare convenit charitati, in quantum est charitas. Charitas enim, cùm sit virtus quædam, secundùm suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare; amari autem competit ei secundùm communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est quòd charitati magis convenit amare quàm amari.

Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quàm quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum : primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quòd amant, quam ex hoc quòd amantur; quinimò, si non amant et amentur, vituperantur. Secundò quia matres, quæ maximè amant, plus quærunt amare quàm amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit in eodem libro, loc. cit., *filios suos dant nutrici, et amant quidem, redamari autem non quærunt, si non contingat*.

Ad primum ergo dicendum quòd meliores ex eo quòd meliores sunt, sunt magis amabiles; sed ex eo quòd in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes; secundùm tamen proportionem amati : non enim melior minùs amat id quod infra ipsum est, quàm amabile sit, sicut ille qui est minùs bonus non attingit ad amandum meliorem, quantùm amabilis est.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit ibidem, *homines volunt amari, in quantum volunt honorari*. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quòd aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes secundùm se, quasi ipsum sit bonum charitatis; sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quàm velle amari

Ad tertium dicendum quòd propter *amari* aliqui amant; non ita quòd amari sit finis ejus quod est amare, sed eò quòd est via quædam ad hoc inducens quòd homo amet.

(1) Al., *perfectior charitas*.
(2) Ita Mss. et editi passim. Cod. Cam., *ad perfectionem sui ipsius*.

Articulus ii. — *Utrùm amare, secundùm quòd est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.* — (3, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd amare secundùm quòd est actus charitatis, nihil sit aliud quàm benevolentia. Dicit enim Philosophus, in 2 Rhetoricæ, cap. 4, in princ., quòd *amare est velle alicui bonum.* Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis quàm benevolentia.

2. Præterea, cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus charitatis est in potentiâ voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 1. Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud est quàm benevolentia.

3. Præterea, Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, ponit quinque ad amicitiam pertinentia : quorum primum est quòd homo velit amico bonum ; secundum est quòd velit ei *esse* et *vivere ;* tertium est quòd ei delectabiliter convivat ; quartum est quòd eadem eligat ; quintum est quòd ei condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in eodem libro, cap. 5, quòd *benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium.* Sed charitas est amicitia, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

Respondeo dicendum quòd benevolentia propriè dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundùm quòd est in appetitu sensitivo, quàm etiam secundùm quòd est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Passio autem amoris habet quòd non subitò exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ ; et ideò Philosophus in 9 Ethic., cap. 5, ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quòd benevolentia *non habet distinctionem et appetitum,* id est, aliquem impetum inclinationis ; sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quâdam consuetudine ; benevolentia autem interdùm oritur ex repentino ; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentiâ ; importat enim quamdam unionem secundùm affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans æstimat amatum quodammodò ut unitum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsuppositâ prædictâ unione affectûs ad ipsum.

Sic ergo in dilectione, secundùm quòd est actus charitatis, includitur quidem benevolentia ; sed dilectio, sive amor, addit unionem affectûs, et propter hoc Philosophus dicit ibid., quòd *benevolentia est principium amicitiæ.*

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus ibi definit *amare,* non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maximè manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum quòd dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quâdam unione ad amatum ; quæ quidem in benevolentiâ non importatur.

Ad tertium dicendum quòd in tantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, in quantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum ; quod pertinet ad prædictam unionem affectûs.

Articulus iii. — *Utrùm Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.* — (4, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *ad* 2, *et opusc.* 61, *cap.* 7, 8, 9 *et* 14.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quâdam hom. (11 in Evang. in princ.) : *Ex his quæ novit animus, discit incognita amare.* Vocat autem *incognita* intelligibilia et divina, *cognita* autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundùm illud Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, *spes generat charitatem,* ut dicitur in Glossâ (interlin. sup. illud : *Abraham genuit Isaac*, Matth. 1) : *Timor etiam charitatem introducit,* ut Augustinus dicit super 1 Canonicam Joan., tract. 9, ante med. Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo ; timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur quòd Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctrinâ, cap. 4, in princ., *frui est amore inhærere alicui propter seipsum.* Sed *Deo fruendum est*, ut eodem libro, cap. 5, dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

Respondeo dicendum quòd ly *propter* importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundùm quid. Et secundùm hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid *propter alterum* diligendum. Secundùm quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem ; secundùm autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per

consequens diligibilis; secundùm autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos, in quantum sunt filii talis patris; secundùm autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem, putà propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquàm jam amare incœpimus, non propter illa beneficia amamus amicum, sed propter ejus virtutem.

Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium; neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quòd sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundùm quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterùm ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis.

Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quòd in Dei dilectione proficiamus, putà per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum quòd *ex his quæ animus novit, discit incognita amare;* non quòd cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquàm jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundùm illud Joan. 4, 42: *Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est verè Salvator mundi.*

Ad tertium dicendum quòd spes et timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam, ut ex supra dictis patet, quæst 17, art. 8, et quæst. 19, art. 4, 7 et 10.

Articulus iv. — *Utrùm Deus in hâc vitâ possit immediatè amari.* — (*1 Sent., dist.* 27, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 34, *quæst.* 1, *ad* 1, *et Ver. quæst.* 10, *art.* 2, *ad* 6, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus in hâc vitâ non possit immediatè amari. *Incognita* enim *amari non possunt*, ut Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 1, et 2. Sed Deum non cognoscimus immediatè in hâc vitâ; quia *videmus nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 12. Ergo neque etiam eum immediatè amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum quàm cognoscere ipsum; *qui* enim *adhæret Deo* per amorem, *unus spiritus cum illo est*, ut dicitur 1 ad Cor. 6, 17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multò minùs amare.

3. Præterea, homo à Deo disjungitur per peccatum, secundùm illud Is. 59, 2: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed peccatum magis est in voluntate quàm in intellectu. Ergo minùs potest homo Deum diligere immediatè quàm Deum immediatè cognoscere.

Sed contra est quòd cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica; et evacuatur in patriâ, ut patet 1 ad Corinth. 13. Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediatè Deo adhæret.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, part. 1, quæst. 82, art. 2, et quæst. 84, art. 7, actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quòd cognitum est in cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quòd appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideò oportet quòd motus appetitivæ virtutis sit in res (1) secundùm conditionem (2) ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundùm modum cognoscentis.

Est autem ipse ordo rerum talis secundùm se, quòd Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, priùs sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora, et ultimus (3) terminus cognitionis est in eo quod est maximè à sensu remotum.

Secundùm hoc ergo dicendum est quòd dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primò, et ex ipso derivatur ad alia; et secundùm hoc charitas Deum immediatè diligit, alia verò Deo mediante. In cognitione verò est è converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis, ut patet per Dionysium in lib. de div Nom., cap. 1, lect. 2 et 3.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quòd sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus; et ideò ubi desinit cognitio, scilicet in ipsâ re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum quòd quia dilectio Dei est majus aliquid quàm ejus cognitio, maximè secundùm statum viæ, ideò præsupponit ipsam; et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis; dùm cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio à Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum quòd per charitatem tollitur aversio à Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem; et ideò charitas est quæ diligendo, animam immediatè Deo conjungit spiritualis vinculo unionis.

Articulus v. — *Utrùm Deus possit totaliter amari.* — (3, *dist.* 27, *quæst.* 3, *art.* 2, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 10, *ad* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim

(1) Al., *in re.*
(2) Al., *cognitionem.*
(3) Al., *ulterius.*

sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., lect. 9, circ. fin. Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *Deus est major corde nostro*, ut dicitur 1 Joan. 3, 20. Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantùm, quantùm ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliquâ creaturâ.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum quòd cùm dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cùm quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi : uno modo ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet.

Alio modo potest intelligi ita quòd totalitas referatur ad diligentem; et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto *posse* suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundùm illud Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Tertio modo potest intelligi secundùm comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ; et hoc non potest esse; cùm enim unumquodque in tantum diligibile sit, in quantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinitè diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinitè diligere, quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad objecta : nam primæ tres objectiones procedunt secundùm hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

Articulus vi. — *Utrùm divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.* — (3, *dist.* 27, *quæst.* 3, *art.* 3, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 13.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum in lib. de Nat. boni, cap. 3 et 4. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundùm illud ad Coloss. 3, 14 : *Super omnia charitatem habete.* Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Eccl., cap. 8, parùm à princ. : *Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minùsve quàm oportet, inflammer desiderio, et amore Domini mei.* Frustra autem quæreret modum, nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinæ dilectionis

3. Præterea, sicut Augustinus dicit 4 super Genes. ad litt., cap. 3, circ. med., *modus est quem unicuique propria mensura præfigit.* Sed mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum, secundùm illud Rom. 12, 1 : *Rationabile obsequium vestrum*; ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit in lib. de diligendo Deum, cap. 1, in princ., quòd *causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut patet ex inductâ auctoritate Augustini, in arg. 3, modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensurâ et in mensurato; aliter tamen, et aliter : in mensurâ enim invenitur essentialiter, quia mensura secundùm seipsam est determinativa et modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur secundùm aliud (1), id est in quantum attingunt mensuram. Et ideò in mensurâ nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat.

In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quæ appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in 2 Physic., text. 89. Et ideò finis secundùm seipsum habet modum; ea verò quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quòd sunt fini proportionata. Et ideò, sicut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, à med., *appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino*; eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus; non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcumque potest; sed medicinæ imponit terminum, non enim dat tantùm de medicinâ, quantùm potest, sed secundùm proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab eâ deficeret, esset immoderata.

Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus ultimum finem, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 6, et ideò in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensuratâ, ut sit in eâ accipere plus et minus; sed sicut invenitur modus in mensurâ, in quâ non potest esse excessus, sed quantò plus attingitur regula, tantò meliùs est; et ita quantò Deus plus diligitur, tantò est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud; et ideò bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quàm bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud; et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *secundùm aliquid*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus ibidem subjungit, cap. 8, *modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur*, id est, ut diligatur quantùmcumque potest diligi; et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum quòd affectio illa cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis : et ideò non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, et exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quòd anima Deo inhæreat, secundùm illud psalm. 72, 27 : *Mihi adhærere Deo bonum est;* exteriores autem actus sunt sicut ad finem ; et ideò sunt commensurandi et secundùm charitatem, et secundùm rationem.

Articulus vii. — *Utrùm sit magis meritorium diligere inimicum quàm amicum.* — (*Inf., art.* 8, *ad* 7 ; *et* 3, *dist.* 30, *qu.* 1, *art.* 3, *et art.* 4, *ad* 3, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 8, *corp., fin., et ad* 17.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis meritorium sit diligere inimicum quàm amicum. Dicitur enim Matth. 5, 46 : *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quàm amicos.

2. Præterea, tantò aliquid est magis meritorium, quantò ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit in Enchir., cap. 73 ; diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quàm amicum.

3. Præterea, ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum, quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem*, ut dicitur 1 Corinth. 3, 8. Sed majori conatu indiget homo ad hoc quòd diligat inimicum quàm ad hoc quòd diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quòd diligere inimicum, sit magis meritorium quàm diligere amicum.

4. Sed contra est quia illud quod est melius, est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem ; amicus autem, qui amat, est melior quàm inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quàm diligere inimicum.

Respondeo dicendum quòd ratio diligendi proximum ex charitate Deus est, sicut supra dictum est, quæst. 25, art. 1. Cùm ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrùm diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt : uno modo ex parte proximi qui diligitur ; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur.

Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici ; quia amicus et melior est, et magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni ; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est ; unde et ejus oppositum est deterius ; pejus enim est odire amicum quàm inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primò quidem quia dilectionis amici potest esse alia ratio quàm Deus ; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundò quia præsupposito quòd uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet, usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tantò ostenditur esse fortior, quantò ad remotiora diffundit suum calorem. Tantò ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quantò propter ipsam difficiliora implemus ; sicut et virtus ignis tantò est fortior, quantò comburere potest materiam minùs combustibilem.

Sed sicut idem ignis in propinquiora fortiùs agit quàm in remotiora ; ita etiàm charitas ferventiùs diligit conjunctos quàm remotos ; et quantùm ad hoc dilectio amicorum secundùm se considerata est ferventior et melior quàm dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Domini est per se intelligendum ; tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici ; et hoc videtur accidere quando sic amantur amici, quòd inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, et non solùm quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi ; ultima verò ex parte eorum quæ diliguntur.

Articulus viii. — *Utrùm sit magis meritorium diligere proximum quàm diligere Deum.* — (*Inf., quæst.* 132, *art.* 2, *corp.; et* 3, *dist.* 30, *qu.* 1, *art.* 4, *et quodl.* 6, *art.* 2, *corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis sit meritorium diligere proximum quàm diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus præelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundùm illud ad Roman. 9, 3 : *Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis.* Ergo magis est meritorium diligere proximum quàm diligere Deum.

2. Præterea, minùs videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est art. præc. Sed Deus maximè est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur 1 Joan. 4, 19. Ergo diligere Deum videtur esse minùs meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius et magis meritorium ; quia *virtus est circa difficile et bonum*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin. Sed facilius est diligere Deum quàm proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum ; quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quàm diligere Deum.

Sed contra est quia *propter quod unumquodque tale, illud magis*. Sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quòd proxi-

mus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quàm dilectio proximi.

Respondeo dicendum quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter : uno modo ut seorsùm consideretur utraque dilectio, et tunc non est dubium quin dilectio Dei sit magis meritoria; debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus; unde et diligenti Deum merces promittitur, Joan. 14, 21 : *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo...., et manifestabo ei meipsum.*

Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundùm quòd solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur, secundùm quòd proximus diligitur propter Deum; et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam; quia *hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*, 1 Joan. 4, 21. Et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm unam Glossæ (ord. Lyrani) expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis; unde in hoc non est imitandus.

Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in lib. 1 de Compunctione, cap. 8, circ. princ., et hom. 16 in Epist. ad Roman. à princ., quòd per hoc non ostenditur quòd Apostolus plus diligeret proximum quàm Deum; sed quòd plus diligeret Deum quàm seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divinâ, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quòd honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum quòd dilectio amici pro tanto est quandoque minùs meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; et ita deficit à verâ ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideò quòd Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum quòd plus facit ad rationem meriti et virtutis *bonum* quàm *difficile*. Unde non oportet quòd omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius.

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio : et primò de effectibus interioribus; secundò de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt : Primò de gaudio; secundò de pace; tertiò de misericordiâ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm gaudium sit effectus charitatis; 2° utrùm hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam; 3° utrùm illud gaudium possit esse plenum; 4° utrùm sit virtus.

Articulus primus. — *Utrùm gaudium in nobis sit effectus charitatis.* — (*Inf., quæst.* 35, *art.* 2 *et* 3, *corp., et* 3 *part., quæst.* 89, *art.* 6, *corp., et Mal. quæst.* 10, *art.* 2, *corp., et opusc.* 4, *cap.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentiâ enim rei amatæ magis sequitur tristitia quàm gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quamdiù in hâc vitâ vivimus : *Quamdiù enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino*, ut dicitur 2 ad Corinth. 5, 6. Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quàm gaudium.

2. Præterea, per charitatem maximè meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundùm illud Matth. 5, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo magis est effectus charitatis tristitia quàm gaudium.

3. Præterea, charitas est virtus distincta à spe, ut ex supradictis patet, quæst. 17, art. 6. Sed gaudium causatur ex spe, secundùm illud Rom. 12 : *Spe gaudentes.* Non erga causatur ex charitate.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundùm illud Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca, et potus, sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo charitas est causa gaudii.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 25, art. 1, et 2, et 3, cùm de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium, et tristitia; sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quòd ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maximè pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prosperè se habente, etiamsi sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quòd amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, et ex hoc ipso quòd amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum, secundùm illud 1 Joan. 4, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideò spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Ad primum ergo dicendum quòd quamdiù sumus in corpore, dicimur *peregrinari à Domino* in comparatione ad illam præsentiam quâ quibusdam est præsens per speciei visionem; unde et Apostolus subdit ibidem : *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Est autem præsens se amantibus etiam in hâc vitâ per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum quòd luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde ejusdem rationis est quòd talis luctus ex charitate causetur, et tale gaudium spirituale de Deo, quia ejusdem

rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum quòd de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo secundùm quòd gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundùm quòd gaudemus de bono divino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex charitate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem; quamvis etiam ipsa fruitio vel perfecta vel imperfecta secundùm mensuram charitatis obtineatur.

Articulus ii. — *Utrùm gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi ad charitatem pertinet, secundùm illud 1 ad Cor. 13, 6: *Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundùm illud Rom. 12, 15: *Gaudete* (1) *cum gaudentibus, flete cum flentibus.* Ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius, hom. 34 in Evang., aliquant. à med., est *anteacta mala flere, et flenda iterùm non committere.* Sed vera pœnitentia non est sine charitate. Ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex charitate contingit quòd aliquis desiderat esse cum Christo, secundùm illud Philip. 1, 23: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundùm illud psal. 119, 5: *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est!* Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

Sed contra est quòd gaudium charitatis est gaudium de divinâ sapientiâ. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundùm illud Sap. 8: *Non habet amaritudinem conversatio illius;* ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

Respondeo dicendum quòd ex charitate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est, art. præc., ad 3. Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundùm se considerato; et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere; et ideò Apostolus dicit ad Philip. 4, 4: *Gaudete in Domino semper.*

Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundùm quòd participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium; et ideò ex hâc parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tanquàm nosipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum quòd fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni; et ideò in tantum facit charitas condolere proximo, in quantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum quòd peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur Isaiæ 59, et ideò hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impedimur à participatione divini boni.

Ad tertium dicendum quòd quamvis in incolatu hujus miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem; tamen hujus vitæ miseria impedit à perfectâ participatione divini boni, qualis erit in patriâ; et ideò hæc etiam tristitia, quâ quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

Articulus iii. — *Utrùm spirituale gaudium quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd spirituale gaudium quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quantò enim majus gaudium de Deo habemus, tantò gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquàm possumus tantùm de eo gaudere, quantùm dignum est ut de Deo gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquàm potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quàm alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creaturâ impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quàm cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita et vis appetitiva ejusdem. Cùm ergo Deus non possit ab aliquâ creaturâ comprehendi, videtur quòd non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed contra est quod Dominus discipulis dicit, Joan. 15, 11: *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

Respondeo dicendum quòd plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte rei de quâ gaudetur, ut scilicet tantùm gaudeatur de eâ quantùm est dignum de eâ gauderi; et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso; quia gaudium Dei est infinitum; et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei. cujuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum.

Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 25, art. 1 et 2, cùm de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cùm nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiù autem in hoc

(1) Vulgata, *gaudere*, et *flere*.

mundo sumus; non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quòd Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet, quæst. 24, art. 4 et 7. Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundùm illud psal. 102 : *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideò quiescit desiderium, non solùm quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfectè plenum. Et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quàm desiderare suffecerint. *Non enim in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se,* ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 9. Et hoc est quod dicitur Luc. 6, 38 : *Mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quòd istud gaudium omninò plenum non capitur in homine, sed potiùs homo intrat in ipsum, secundùm illud Matth. 25, 21 : *Intra in gaudium Domini tui.*

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de quâ gaudetur.

Ad secundum dicendum quòd cùm perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divinâ, nec restabit ulteriùs aliquid quò tendatur; quamvis in illâ terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideò uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis, quia uniuscujusque desiderium plenè quietabitur; erit tamen gaudium unius majus quàm alterius, propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum quòd comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut scilicet tantùm cognoscatur res, quantùm cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est in corp. Unde et Apostolus dicit ad Coloss. 1, 19 : *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientiâ, et intellectu spirituali.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm gaudium sit virtus.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acediâ et de invidiâ. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passiones quædam, quarum objectum est *bonum*, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum; sed præcipitur nobis quòd in Deo gaudeamus, secundùm illud ad Philip. 4, 4 : *Gaudete in Domino semper.* Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est quòd neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 57, 60 et 62.

Respondeo dicendum quòd virtus, sicut supra dictum est 1-2, qu. 55. art. 2 et 4, est habitus quidam operativus, et ideò secundùm propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum; est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quòd virtus non definitur, nec denominatur nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab eâ consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt, 1-2, qu. 25, art. 2 et 4, quòd amor est prima affectio appetitivæ potentiæ, ex quâ sequitur et desiderium, et gaudium. Et ideò habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior; inde est quòd virtus non denominatur à gaudio, nec à desiderio, sed à dilectione; et dicitur charitas.

Sic ergo gaudium non est aliqua virtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus, sive effectus; et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. 5.

Ad primum ergo dicendum quòd tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est 1-2, quæst. 77, art. 4, et ideò oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est in corp., et art. 2 hujus qu., sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum quòd spes consequitur ex amore, sicut et gaudium; sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet *arduum* et *possibile* adipisci : et ideò ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum quòd in tantum datur præceptum legis de gaudio, in quantum est actus charitatis, licèt non sit primus actus ejus.

QUÆSTIO XXIX.

DE PACE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de pace; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm pax sit idem quod concordia; 2° utrùm omnia appetant pacem; 3° utrùm pax sit effectus charitatis; 4° utrùm pax sit virtus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm pax sit idem quod concordia.* — (*3, dist.* 27, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 6, *et* 2 *ad Thess.* 3, *lect.* 2, *in princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, 19 de Civit. Dei, cap. 13, in princ.. *Pax hominum est ordinata concordia.* Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio

voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit; dicit enim Dionysius, 11 cap. de div. Nom., in princ., quòd *pax est omnium unitiva, et consensûs operativa*. Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ et paci, scilicet dissensio; unde dicitur 1 ad Cor. 14, 33: *Non est dissensionis Deus, sed pacis*. Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est quòd concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis*, ut dicitur Isa. 48, 22. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respondeo dicendum quòd pax includit concordiam, et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis propriè sumatur.

Concordia enim propriè sumpta est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit autem unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundùm diversas potentias appetitivas; sicut appetitus sensitivus plerùmque tendit in contrarium rationalis appetitûs, secundùm illud ad Gal. 5, 17: *Caro concupiscit adversùs spiritum*. Alio modo in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitûs. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis; non enim homo habet pacatum cor, quamdiù non habet id quod vult; et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum (1), quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium; pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium; et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quòd unus homo concordat cum alio secundùm illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontaneâ voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis, talis concordia non est verè pax; quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quòd *pax est tranquillitas ordinis*; quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quòd omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum quòd si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omninò sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

(1) Ita codices, et edit. passim. Cod. Alcan.: *Quamdiù etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei ad volendum.*

Ad tertium dicendum quòd paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

Articulus II. — *Utrùm omnia appetant pacem.* — (*3, dist. 27, quæst. 1, art. 3, ad 5, et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 4, et Ver. quæst. 22, art. 1, ad 12, et Dion. 11, lect. 1, fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia appetant pacem. Pax enim secundùm Dionysium, cap. 11 de div. Nom. in princ., est *unitiva consensûs*. Sed in his quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret Matth. 10, 34: *Non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi, quia etiam in statu viæ habetur; alioquin frustra Dominus mandaret, Marc. 9, 49: *Pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit 19, de Civit. Dei, cap. 12 et 14, in princ., quòd *omnia pacem appetunt*. Et idem etiam dicit Dionysius, cap. 11 de div. Nom., lect. 2 et 3.

Respondeo dicendum quòd ex hoc ipso quòd homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus, quod appetit, assecutionem; et per consequens remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius; et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideò necesse est quòd omne appetens appetat pacem, in quantum scilicet omne appetens appetit tranquillè, et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus, lib. 19 de Civit. Dei, cap. 13, circ. princ., definit *tranquillitatem ordinis*.

Ad primum ergo dicendum quòd pax importat unionem non solùm appetitûs intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitûs naturalis; et ideò Dionysius dicit quòd *pax est operativa et consensûs et connaturalitatis*; ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum quòd illi etiam qui bella quærunt et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est in corp. art., non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideò homines quærunt hanc concordiam rumpere

bellando, tanquàm defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in quâ nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quàm priùs haberent.

Ad tertium dicendum quòd pax consistit in quietatione et unione appetitûs. Sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni, vel boni apparentis; ita etiam et pax potest esse et vera, et apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundùm aliquid appareat bonum, unde ex aliquâ parte appetitum quietet; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, et non vera; unde dicitur Sap. 14, 22 : *In magno viventes inscientiæ bello, tot et tam magna mala pacem appellant.*

Ad quartum dicendum quòd cùm vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfectè et imperfectè; ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfectâ fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundùm illud psal. 147, 14 : *Qui posuit fines tuos pacem.* Alia verò est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intùs, et extra, quæ perturbant hanc pacem.

Articulus iii. — *Utrùm pax sit proprius effectus charitatis.*— (3 *part.*, *qu.* 89, *art.* 7, *corp.*, *et Mal. quæst.* 10, *art.* 2, *corp.*, *et Virt. qu.* 2, *art.* 2, *ad* 5, *et opusc.* 4, *cap.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratiâ gratum faciente. Sed pax à quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, illud non est effectus charitatis, cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate; videmus enim quòd etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (ut videre est epist. 27, 40, 71, al. 8, 9, 11, inter op. August.). Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. 15. Ergo videtur quòd pax non sit effectus charitatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ, secundùm illud Isa. 32, 17 : *Et erit opus justitiæ pax.* Ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 118, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam.*

Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est art. 1 hujus quæst. Quarum una est secundùm ordinationem propriorum appetituum in unum; alia verò est secundùm unionem appetitûs proprii cum appetitu alterius; et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundùm quòd Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam verò, prout diligimus proximum sicut nosipsos; ex quo contingit quòd homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius; et propter hoc inter amicabilia unum ponitur *identitas electionis*, ut patet in 9 Ethic., cap. 4, à princ., et Tullius dicit in lib. de Amicitiâ, ant. med., quòd *amicorum est idem velle, et nolle.*

Ad primum ergo dicendum quòd à gratiâ gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quòd homo sit aversus à fine debito, in aliquo indebito finem constituens; et secundùm hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratiâ gratum faciente non potest esse vera pax, sed solùm apparens.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 6, in princ., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, præcipuè in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci; quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordiâ in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem : procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dùm unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum, in quo conveniunt, et alius æstimat non pertinere. Et secundùm hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in quâ plenè veritas cognoscetur, et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in viâ.

Ad tertium dicendum quòd pax est *opus justitiæ* indirectè, in quantum scilicet removet prohibens; sed est opus charitatis directè, quia secundùm propriam rationem charitas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 2 lect. 9. Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

Articulus iv. — *Utrùm pax sit virtus.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habendâ pace, ut patet Marci 9, 49 : *Pacem habete inter vos.* Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundùm illud Matth. 5, 9 : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet ad Galat. 5. Ergo pax est virtus.

Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodò

finis ultimus, ut Augustinus dicit 19 de Civ. Dei, cap. 11. Ergo pax non est virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, cùm omnes actus se invicem consequantur, secundùm eamdem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab unâ virtute procedunt; nec habent singuli singulas virtutes à quibus procedunt, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, et alia rarefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam.

Cùm ergo pax causetur ex charitate secundùm ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est art. præc., non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi charitas; sicut etiam de gaudio dictum est, quæst. præc., art. 4.

Ad primum ergo dicendum quòd ideò præceptum datur de pace habendâ, quia est actus charitatis; et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideò ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est 1-2, quæst. 69, art. 1 et 3. Ponitur etiam inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd uni virtuti multa vitia opponuntur secundùm diversos actus ejus; et secundùm hoc charitati non solùm opponitur odium ratione actûs dilectionis, sed etiam acedia vel invidia ratione gaudii, et dissensio ratione pacis.

QUÆSTIO XXX.

De misericordia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de misericordiâ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur; 2° quorum sit misereri; 3° utrùm misericordia sit virtus; 4° utrùm sit maxima virtutum.

Articulus primus.—*Utrùm malum sit propriè motivum ad misericordiam.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non propriè sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est, quæst. 19, art. 1, et 1-2, quæst. 79, art. 1, ad 4, et part. 1, quæst. 48, art. 6, culpa est magis malum quàm pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 8, à med., quòd *dirum est aliud à miserabili, et expulsivum miserationis*. Ergo malum, in quantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea, signa malorum non verè sunt mala. Sed signa malorum magis (1) provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in 2 Rhetor., loc. cit. Ergo malum non est propriè provocativum misericordiæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 14, quòd *misericordia est species tristitiæ*. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 9 de Civit. Dei, cap. 5, ante med., *misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, quâ utique, si possimus, subvenire compellimur*. Dicitur enim misericordia ex eo quòd aliquis habet miserum cor super miseriâ alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult (1). Nam, sicut Augustinus dicit, 13 de Trinit., cap. 5, in fin., *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil malè* (2) *vult*. Et ideò è contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quæ non vult.

Tripliciter autem aliquis vult aliquid : uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere; alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliquâ præmeditatione; tertio modo homo vult aliquid non secundùm se, sed in causâ suâ, putà qui vult comedere nociva, quodammodò dicimus eum velle infirmari.

Sic ergo motivum misericordiæ est tanquàm ad miseriam pertinens. Primò quidem illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva et contristantia; quorum contraria homines naturaliter appetunt; unde Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 8, in princ., quòd *misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo*. Secundò hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis; unde et Philosophus ibidem dicit quòd *illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa*, ut putà cùm aliquod malum evenit, unde sperabatur bonum. Tertiò autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem; putà si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala. Et ideò Philosophus dicit in eodem libro, ibid., quòd *misericordia est maximè super malis ejus qui indignus patitur*.

Ad primum ergo dicendum quòd de ratione culpæ est quòd sit voluntaria; et quantùm ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, in quantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundùm hoc potest habere rationem miserabilis; et secundùm hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quâdam homil., 34 in Evang., parùm à princ., quòd *vera justitia non habet dedignationem*, scilicet ad peccatores, *sed compassionem;* et Matth. 9, 36, dicitur : *Videns Jesus turbas misertus est eis, quia*

(1) Ita editi omnes cum nonnullis codicibus. Codd. Camer. et Alcan. omittunt *magis*, optimè.

(1) Ita codices. Editi omnes : *Quod vult, et quod pertinet ad justitiam.*

(2) Al., *mali.*

erant vexati, et jacentes, sicut oves non habentes pastorem.

Ad secundum dicendum quòd quia misericordia est compassio miseriæ alterius, propriè misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundùm quamdam similitudinem; sicut et justitia, secundùm quòd in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur 5 Ethic., cap. ult. Et secundùm hoc dicitur Eccli. 30, 24 : *Miserere animæ tuæ placens Deo.* Sicut ergo misericordia non est propriè ad seipsum, sed dolor, putà cùm patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ, ut sint quasi aliquid nostri, putà filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis : et secundùm hoc Philosophus dicit quòd *dirum est expulsivum miserationis.*

Ad tertium dicendum quòd sicut ex spe et memorià bonorum sequitur delectatio, ita ex spe (1) et memorià malorum sequitur tristitia; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideò signa malorum, in quantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

Articulus ii. — *Utrùm defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.* — (*3, dist. 27, quæst. 3, art. 3, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in psalm. 144, 9 : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quòd illi qui sunt maximè cum defectu, maximè misereantur. Sed hoc est falsum; dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 8, circa princ., quòd *qui ex toto perierunt, non miserentur.* Ergo videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum (2) pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem quòd *illi qui sunt in contumeliativà dispositione, non miserentur.* Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed contra est quòd misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ; unde infirmi faciliùs contristantur, ut infra dicetur quæst. 35, art. 1, ad 2. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

Respondeo dicendum quòd cùm misericordia sit compassio super miserià alienà, ut dictum est art. præc., ex hoc quòd aliquis misereatur, ex hoc contingit quòd de miserià alienà doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, in tantum aliquis de miserià alienà tristatur aut dolet, in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam.

Hoc autem contingit dupliciter : uno modo secundùm unionem affectûs; quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquàm seipsum, malum ipsius reputat tanquàm suum malum; et ideò dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quòd Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, circa princ., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico; et Apostolus dicit ad Rom. 12, 15 : *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.* Alio modo contingit secundùm unionem realem, utpote cùm malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat; et ideò Philosophus dicit in 2 Rhetoric., cap. 8, quòd homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti, et similes; quia per hoc fit eis æstimatio quòd ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quòd senes et sapientes qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi, sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, et in tantum potentes quòd nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur.

Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel in quantum aliquis perfectum (1) alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquàm aliquid sui.

Ad secundum dicendum quòd illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulteriùs pati aliquid; et ideò non miserentur; similiter etiam nec illi qui valdè timent, quia tantùm intendunt propriæ passioni, quòd non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt in contumeliativà dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et ad audaciam; quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini æstimationem quòd sit aliquid (2) in futurum passurus. Unde tales, dùm sunt in hâc dispositione, non miserentur, secundùm illud Proverb. 17, 4 : *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor.* Et ex simili ratione superbi non miserentur, quia contemnunt alios, et reputant eos malos; unde reputant quòd dignè patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., parùm à princ., quòd *falsa justitia,* scilicet superborum, *non habet compassionem, sed dedignationem.*

Articulus iii. — *Utrùm misericordia sit virtus.* — (*1-2, quæst. 59, art. 1, ad 3; et 3, dist. 23, quæst. 3, art. 3, quæst. 2, ad 2, et Mal. quæst. 10, art. 2, ad 8.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 4 vel 5, à med. Electio autem est *appetitus præconsiliati,* ut in eodem lib. (vel potiùs lib. 3, cap. 3, in fin.) dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundùm illud Sallustii, in Catil., in

(1) Scilicet *ex metu.*
(2) Nicolaius, *perfectum.*

(1) Nicolaius, *defectum.*
(2) Ita Mss. et editi passim. Theologi negantem particulam omissam à scribis putant; unde habet editio Patav. 1712 : *Non sit aliquid, etc.*

princ. Orat. Cæsar. : *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab irâ et misericordiâ vacuos esse decet; non enim animus facilè verum providet, ubi ista officiunt.* Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 9, in princ. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in 2 Rhet., ibid. Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 4, et quæst. 29, art. 4. Sed etiam misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cùm misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cùm non habeat Deum pro objecto; similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad justitiam), nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in 2 Ethic., cap. 7 vel 8. Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 5, ante med. : *Longè meliùs, et humaniùs, et piorum sensibus accommodatiùs Cicero in Cæsaris laude locutus est, ubi ait : Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordiâ est.* Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum quòd misericordia importat dolorem de miseriâ alienâ. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitûs sensitivi; et secundùm hoc misericordia passio est, et non virtus; alio verò modo potest nominare motum appetitûs intellectivi, secundùm quòd alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundùm rationem regulatus; et potest secundùm hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitûs. Unde Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 5, circa med., quòd *iste motus animi* (scilicet misericordia) *servit rationi, quandò ita præbetur misericordia, ut conservetur justitia, sive cùm indigenti tribuitur, sive cùm ignoscitur pœnitenti.* Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quòd motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, 1-2, quæst. 59, art. 4 et 5, consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordiâ, secundùm quòd est passio ratione non regulata; sic enim impedit consilium rationis, dùm facit à justitiâ discedere.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus loquitur ibi de misericordiâ et nemesi, secundùm quòd utrumque est passio; et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, in quantum æstimat aliquem indigna pati; nemesiticus autem gaudet, in quantum æstimat aliquos dignè pati, et tristatur, si indignis benè accidat; et utrumque est laudabile, et *ab eodem more descendens*, ut ibidem dicitur. Sed propriè misericordiæ opponitur invidia, ut infra dicetur, quæst. 36, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis; et ideò non requirunt alias virtutes quàm charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cujus miseretur.

Ad quartum dicendum quòd misericordia, secundùm quòd est virtus, est virtus moralis circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem quæ dicitur nemesis; quia *ab eodem more procedunt*, ut in 2 Rhetor., cap. 9, in princ., dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones; quia etiam secundùm quòd sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant; et secundùm hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm misericordia sit maxima virtutum.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd misericordia sit maxima virtutum. Maximè enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundùm illud Oseæ 6, et Matth. 12, 7 : *Misericordiam volo, et non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea, super illud 1 ad Tim. 4 : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii : *Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordiâ et pietate est.* Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordiâ consistit.

3. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, ut Philosophus dicit. Ergo tantò aliqua virtus est melior, quantò facit hominem Deo similiorem; quia per hoc melior est homo quòd Deo est similior. Sed hoc maximè facit misericordia, quia de Deo dicitur in psal. 44, 9 : quòd *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus;* unde et Lucæ 6, 36, Dominus dicit : *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quòd Apostolus, ad Col. 3, 14, cùm dixisset : *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ*, etc., postea subdit : *Super omnia charitatem habete.* Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Respondeo dicendum quòd aliqua virtus potest esse maxima dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo per comparationem ad habentem. Secundùm se quidem misericordia maxima est; pertinet enim ad misericordiam quòd aliis effundat, et, quod plus est, quòd defectus aliorum sublevet; et hoc maximè superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo; et in hoc maximè dicitur ejus omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori quàm supplere defectum inferioris. Et ideò quantùm ad hominem, qui

habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quàm misericordia; per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actûs; nam supplere defectum alterius, in quantum est hujusmodi, est superioris et melioris.

Ad primum ergo dicendum quòd Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideò misericordia, quâ subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquiùs utilitatem proximorum inducens, secundùm illud Hebr. ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.*

Ad secundum dicendum quòd summa religionis christianæ in misericordiâ consistit, quantùm ad exteriora opera; interior tamen affectio charitatis, quâ conjungimur Deo, præponderat et dilectioni, et misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum quòd per charitatem assimilamur Deo, tanquàm ei per affectum uniti; et ideò potior est quàm misericordia, per quam assimilamur Deo secundùm similitudinem operationis.

QUÆSTIO XXXI.

De beneficentia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus charitatis; et primò de beneficentiâ; secundò de eleemosynâ, quæ est quædam pars beneficentiæ; tertiò de correctione fraternâ, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm beneficentia sit actus charitatis; 2° utrùm sit omnibus benefaciendum; 3° utrùm magis conjunctis sit magis benefaciendum; 4° utrùm beneficentia sit virtus specialis.

Articulus primus. — *Utrùm beneficentia sit actus charitatis.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundùm illud Job 35, 7 : *Quid dabis* (1) *ei? aut quid de manu tuâ accipiet?* Ergo beneficentia non est actus charitatis.

2. Præterea, beneficentia maximè consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

3. Præterea, quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquàm debitum, pertinet ad justitiam; quod autem impenditur tanquàm non debitum, gratis datur, et secundùm hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus justitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

Sed contra, charitas est amicitia quædam, ut dictum est quæst. 23, art. 1. Sed Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum quod est *operari bonum ad amicos*, quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus charitatis.

Respondeo dicendum quòd beneficentia nihil aliud importat quàm facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter : uno modo secundùm communem rationem boni; et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ; et hoc est actus amicitiæ, et per consequens charitatis : nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est, quæst. 23, art. 1, et quæst. 27, art. 2. Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit, et ideò ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundùm communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus.

Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur sub aliquâ speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 9, *amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem;* et quantùm ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideò nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo; ejus autem est ex suâ dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum quòd in collatione donorum duo sunt attendenda : quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat concupiscendo et amando divitias : ex hoc enim efficitur homo facilè emissivus divitiarum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quâdam concupiscentiâ retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel charitatem. Unde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum quòd, sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita justitia respicit ibi rationem debiti; misericordia verò respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

Articulus II. — *Utrùm sit omnibus benefaciendum.* — (*4, dist. 15, quæst. 2, art. 6, et opusc. 4, cap. 13.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctrinâ christ., cap. 28, in princ., quòd *omnibus prodesse*

(1) Vulgata, *donabis.*

non possumus. Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea, Eccles. 12, 5, dicitur : *Da bono, et non recipias peccatorem.* Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, *charitas non agit perperàm*, ut dicitur 1 ad Cor. 13, 4. Sed benefacere quibusdam est agere perperàm, putà si aliquis benefaciat inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cùm benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galat. ult., 10 : *Dùm tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, beneficentia consequitur amorem ex eâ parte quâ movet superiora ad provisionem inferiorum.

Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundùm aliquid, vel est vel potest esse inferior secundùm aliud.

Et ideò cùm dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore. Omnes enim actus virtutum sunt secundùm debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum quòd simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali; et ideò charitas requirit ut homo etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali, sicut cùm oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum quòd in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantùm ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ; hoc enim non esset benefacere, sed potiùs malefacere.

Ad tertium dicendum quòd excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc arceantur à culpâ. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, putà ne fame aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundùm ordinem justitiæ, paterentur.

Articulus III. — *Utrùm sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti.* — (*Inf., quæst.* 33, *art.* 9, *et* 4, *dist.* 15, *qu.* 2, *art.* 6, *qu.* 3, *et quodl.* 4, *art.* 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim Luc. 14, 12 : *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos.* Sed isti sunt magis conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potiùs extraneis et indigentibus; sequitur enim : *Sed cùm facis convivium, voca pauperes et debiles*, etc.

2. Præterea, maximum beneficium est quòd homo aliquem in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem quàm consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea, priùs sunt debita restituenda quàm gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quòd aliquis impendat beneficium ei à quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quàm propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes quàm filii, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 9. Sed magis est benefaciendum filiis, quia *non debent filii thesaurizare parentibus*, sed è converso, ut dicitur 2 ad Cor. 12, 14. Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 28, in princ. : *Cùm omnibus prodesse non possis, his potissimùm consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quâdam sorte junguntur.*

Respondeo dicendum quòd gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui est ex divinâ sapientiâ institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale priùs et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per priùs et copiosiùs dona suæ bonitatis diffundit, ut patet per Dionysium, 7 cap. cœl. Hier., inter med., et fin. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios. Et ideò oportet quòd ad magis propinquos simus magis benefici.

Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundùm diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant; ut consanguinei in naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundùm diversas conjunctiones sunt diversimodè diversa beneficia dispensanda; nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundùm quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundùm diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, putà si sit in extremâ necessitate, quàm etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos eâ intentione quòd te ipsi reinvitent; hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quòd extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majo-

rem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis conjunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regulâ determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiæ et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad secundum dicendum quòd bonum multorum commune divinius est quàm bonum unius. Unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quòd aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideò cùm communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquàm privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans; et ideò non est mirum, si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundùm carnem.

Ad tertium dicendum quòd duplex est debitum: unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potiùs in bonis ejus cui debetur; putà si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo, et quantùm ad hoc debet homo priùs reddere debitum quàm ex eo benefacere conjunctis, nisi fortè esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi fortè et ille cui res debetur, in simili necessitate esset; in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundùm alias conditiones requisitas prudentis judicio, quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 2, in princ. Aliud autem est debitum quod computatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur; putà si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quâdam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum; et ideò parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex aliâ parte præponderaret, vel alia conditio, putà communis utilitas Ecclesiæ, vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis, et beneficii suscepti; quæ similiter non potest communi regulâ determinari.

Ad quartum dicendum quòd parentes sunt sicut superiores; et ideò amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes; et tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios quàm parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic., cap. ult., circa fin.

Articulus iv. — *Utrùm beneficentia sit virtus specialis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur, quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, circa med., et lib. 1, cap. 9 et 13; sed seorsùm datur præceptum de beneficentiâ et de dilectione; dicitur enim Matth. 5, 44: *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos.* Ergo beneficentia est virtus distincta à charitate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, putà rapina, furtum, et alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundùm diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus à charitate.

Sed contra est quòd actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus à charitate, ita nec beneficentia.

Respondeò dicendum quòd virtutes diversificantur secundùm diversas rationes objecti. Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ; nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis patet, art. 1 hujus quæst. Unde beneficentia non est alia virtus à charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.

Ad primum ergo dicendum quòd præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus; et ideò diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

Ad secundum dicendum quòd sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem, ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundùm communem rationem mali, reducuntur ad odium; prout autem considerantur secundùm aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia; et secundùm hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

QUÆSTIO XXXII.

De eleemosyna. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de eleemosynâ: et circa hoc quæruntur decem: 1° utrùm eleemosynæ largitio sit actus charitatis; 2° de distinctione eleemosynarum; 3° quæ sint potiores eleemosynæ, utrùm spirituales vel corporales; 4° utrùm corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem; 5° utrùm dare eleemosynas sit in præcepto; 6° utrùm corporalis eleemosyna sit danda de necessario; 7° utrum sit danda de injustè acquisito; 8° quorum sit dare eleemosynam; 9° quibus sit danda; 10° de modo dandi eleemosynas.

Articulus primus. — *Utrùm dare eleemosynam sit actus charitatis.* — (*4, dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate, secundùm illud 1 ad Cor. 13, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas.., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundùm illud Dan. 4, 24 : *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundùm illud ad Hebr. ult., 19 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, quòd dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maximè fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Sed contra est quòd dicitur 1 Joan. 3, 17 : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem* (1) *patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodò charitas Dei manet in illo?*

Respondeo dicendum quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus.

Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam definientes eleemosynam dicunt quòd eleemosyna est *opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum;* quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 1 et 2. Unde manifestum est quòd dare eleemosynam propriè est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine; nam in græco *eleemosyna* à misericordiâ derivatur, sicut in latino *miseratio*.

Et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est, quæst. 30, art. 2, art. 13, arg. 3; ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordiâ mediante.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter : uno modo materialiter, sicut actus justitiæ est facere justa; et talis actus virtutis potest esse sine virtute; multi enim non habentes habitum justitiæ justa operantur ex naturali ratione vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus justitiæ est agere justa, eo modo quo justus facit, scilicet promptè et delectabiliter; et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundùm hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine charitate; formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum, delectabiliter, et promptè, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

(1) Vulgata, *necessitatem habere.*

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet actum qui est propriè unius virtutis elicitivè, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem; et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, in quantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpâ; secundùm autem quòd ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii; et sic imperatur à latriâ.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum quòd dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, in quantum liberalitas aufert impedimentum hujus actûs, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS II.—*Utrùm convenienter eleemosynarum genera distinguantur.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 11, *art.* 3, *quæst.* 1 *et* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet pascere *esurientem*, potare *sitientem*, vestire *nudum*, recolligere *hospitem*, visitare *infirmum*, redimere *captivum*, et sepelire *mortuum;* quæ in hoc versu continentur :

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere *ignorantem*, consulere *dubitanti*, consolari *tristem*, corrigere *peccantem*, remittere *offendenti*, portare *onerosos* et *graves*, et *pro omnibus* orare; quæ etiam in hoc versu continentur :

Consule, castiga (1), solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quòd sub eodem intelligatur *consilium* et *doctrina*. Videtur autem quòd inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quòd mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent ampliùs quid faciant ;* unde et Dominus, Matth. 25, commemorans misericordiæ opera, de sepulturâ mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quòd inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est art. præc. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ quàm prædictæ, sicut quòd cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quàm ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliqui-

(1) Ita Mss. et editi. Edit. Patav. ex Nicolaio habe ad marginem : *Plenius sic* :

Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

bus. Ergo videtur quòd quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quâdam homil., 9 in Evang., sub fin. : *Habens intellectum curet omninò ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet, ne à misericordiæ largitate torpescat; habens artem, quâ regitur, magnoperè studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si, cùm valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat.* Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundùm ea in quibus homines abundant et deficiunt.

Respondeo dicendum quòd prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundùm diversos defectus proximorum; quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ; quidam verò ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales.

Defectus enim corporalis aut est in vitâ, aut est post vitam. Si quidem est in vitâ, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex : unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames; et secundùm hoc ponitur *pascere esurientem*. Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis; et secundùm hoc dicitur *potare sitientem*. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex : unus respectu tegumenti; et quantùm ad hoc ponitur *vestire nudum*. Alius autem respectu habitaculi; et quantùm ad hoc ponitur *suscipere hospitem*. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causâ intrinsecâ, sicut infirmitas; et quantùm ad hoc ponitur *visitare infirmum;* aut est ex causâ extrinsecâ; et quantùm ad hoc ponitur *redemptio captivorum*. Post vitam autem exhibetur mortuis *sepultura*.

Similiter autem spiritualibus defectibus per spirituales actus subvenitur dupliciter : uno modo poscendo auxilium à Deo; et quantùm ad hoc ponitur *oratio*, quâ quis pro aliis orat; alio modo impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter : uno modo contra defectum intellectûs; et si quidem sit defectus speculativi intellectûs, adhibetur ei remedium per *doctrinam;* si autem practici intellectûs, adhibetur ei remedium per *consilium*. Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis; inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per *consolationem*. Tertio modo ex parte inordinati actûs; qui quidem tripliciter considerari potest : uno modo ex parte ipsius peccantis, in quantum procedit ab ejus inordinatâ voluntate; et sic adhibetur remedium per *correctionem*. Alio modo ex parte ejus in quem peccatur; et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus *remittendo offensam;* si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. 18 : *Si peccaverit in te*, etc.). Tertio modo ex parte sequelæ ipsius actûs inordinati, ex quâ gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem; et sic remedium adhibetur *supportando*, maximè in his qui ex infirmitate peccant, secundùm illud Rom. 15, 1 : *Debemus nos firmiores infirmitates aliorum sustinere*, et non solùm secundùm quòd infirmi sunt, sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundùm illud Galat. 6, 2 : *Alter alterius onera portate.*

Ad primum ergo dicendum quòd sepultura mortui non confert ei quantùm ad sensum, quem corpus post mortem habeat, et secundùm hoc Dominus dicit, quòd interficientes corpus *non habent ampliùs quid faciant;* et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera; sed enumerat solùm illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur; tum quantùm ad hoc quòd vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantùm ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius : et secundùm hoc commendantur aliqui de mortuorum sepulturâ, ut Tobias, et illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 3.

Ad secundum dicendum quòd omnes aliæ necessitates ad has reducuntur : nam cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam; unde dirigere cæcum, et sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecùs, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus; et ideò non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum quòd correctio peccantium, quantùm ad ipsam executionem actûs, severitatem justitiæ continere videtur; sed quantùm ad intentionem corripientis, qui vult hominem à malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundùm illud Proverb. 27, 6 : *Meliora sunt vulnera diligentis quàm fraudulenta oscula odientis.*

Ad quartum dicendum quòd non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solùm ea quâ quis nescit ea quæ convenit eum scire; cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ, loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS III. — *Utrùm eleemosynæ corporales sint potiores quàm spirituales.* — (*4, dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, et 3 cont., cap. 134, ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd eleemosynæ corporales sint potiores quàm spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere; ex hoc enim eleemosyna laudem habet quòd indigenti

subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ, quàm spiritus cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit; unde et Dominus dicit, Lucæ 14, 12 : *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos divites; ne fortè et ipsi te reinvitent.* Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio, quia qui orat pro alio, sibi proficit, secundùm illud psal. 34, 13 : *Oratio mea in sinu meo convertetur ;* qui etiam alium docet, ipse in scientiâ proficit : quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quàm spirituales.

3. Præterea, ad laudem eleemosynæ pertinet quòd pauper ex eleemosynâ datâ consoletur : unde Job 31, 20, dicitur : *Si non benedixerunt mihi latera ejus ;* et ad Philemonem 7 dicit Apostolus : *Viscera sanctorum requieverunt per te, frater.* Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quàm spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quàm spiritualis.

Sed contra est quod Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 20 vers. fin., super illud : *Qui petit à te, da ei*, dicit : *Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, et cùm negaveris quod petit, indicanda est justitia, ut non eum inanem dimittas; et aliquando melius aliquid dabis, cùm injustè petentem correxeris.* Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

Respondeo dicendum quòd comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter : uno modo, simpliciter loquendo ; et secundùm hoc eleemosynæ spirituales præeminent, triplici ratione : primò quidem quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali, secundùm illud Proverb. 4, 2 : *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.* Secundò ratione ejus cui subvenitur : quia spiritus nobilior est corpore : unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantùm ad spiritum, quàm quantùm ad corpus ; ita et proximo, quem debet sicut seipsum diligere. Tertiò quantùm ad ipsos actus quibus subvenitur proximo ; quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodò serviles.

Alio modo possunt comparari secundùm aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur; putà magis est pascendus fame moriens, quàm docendus ; sicut et indigenti, secundùm Philosophum, lib. 3 Top., cap. 2, loco 40 : *Melius est ditari quàm philosophari;* quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum quòd dare magis indigenti melius est, cæteris paribus ; sed si minùs indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est; et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum quòd recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ, si non sit intenta ; sicut et humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis ; sicut et de Catone Sallustius dicit, in Catil., tit. *in comparat. M. Cat. et C. Cæs.*, quòd *quò minùs gloriam petebat, eò magis illam assequebatur.* Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus.

Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum quòd meritum dantis eleemosynam attenditur secundùm id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICULUS IV.—*Utrùm eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior suâ causâ. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omninò vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quòd major eleemosyna magis spiritualiter proficeret; quod est contra illud quod legitur Luc. 21 de viduâ mittente duo æra minuta in gazophylacium, quæ secundùm sententiam Domini *plus omnibus misit.* Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 18 : *Eleemosyna viri... gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

Respondeo dicendum quòd eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari : uno modo secundùm suam substantiam, et secundùm hoc non habet nisi corporalem effectum, in quantum scilicet supplet corporales defectus proximorum.

Alio modo potest considerari ex parte causæ ejus, in quantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi ; et quantùm ad hoc affert fructum spiritualem, secundùm illud Eccli. 29, 13 : *Perde pecuniam propter fratrem...., pone thesaurum in præceptis Altissimi; et proderit tibi magis quàm aurum.*

Tertio modo ex parte effectûs; et sic etiam habet spiritualem fructum, in quantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemo synam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur : *Conclude eleemosynam in sinu pauperis ; et hæc pro te exorabit ab omni malo.*

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de corporali eleemosynâ secundùm suam substantiam.

Ad secundum dicendum quòd ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia

in infinitum corporalibus præeminere; sed intendit per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum quòd vidua, quæ minùs dedit secundùm quantitatem, plus dedit secundùm suam proportionem, ex quo pensatur in ipsâ major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

Articulus v. — *Utrùm dare eleemosynam sit in præcepto.* — (*4, dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 4, et art. 4, quæst. 1, et quodl. 16, art. 12.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim à præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundùm illud Dan. 4, 24: *Consilium meum regi placeat: peccata tua eleemosynis redime.* Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet suâ re uti, et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale; quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Ergo si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter æstimari potest quòd pauperi aliter subveniri possit, et quòd id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur quòd eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

Sed contra, nullus punitur pœnâ æternâ pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœnâ æternâ pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth. 25. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

Respondeo dicendum quòd cùm dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solùm velimus bonum, sed etiam operemur, secundùm illud 1 Joan. 3, 18: *Non diligamus verbo, neque linguâ, sed opere et veritate.* Ad hoc autem quòd velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quòd ejus necessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem; et ideò eleemosynarum largitio est in præcepto.

Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quòd hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundùm quòd actus est de necessitate virtutis, scilicet secundùm quòd recta ratio requirit, secundùm quam est aliquid considerandum ex parte dantis, et aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundùm illud Luc. 2, 41: *Quod superest, date eleemosynam.*

Et dico *superfluum* non solùm respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura ei incumbit; respectu quorum dicitur *necessarium personæ*, secundùm quòd persona dignitatem importat (1); quia priùs oportet quòd unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat; sicut et natura primò accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quòd necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cùm non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola sine quâ is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit (quid simile hab. lib. 1 de Offic., cap. 30, ante med., sed refertur expressè cap. *Pasce*, dist. 86): *Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti.* Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, et dare eleemosynam ei qui est in extremâ necessitate; alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum quòd Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subjectus; et ideò ea quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii.

Vel potest dici quòd loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad secundum dicendum quòd bona temporalia, quæ homini divinitùs conferuntur, ejus quidem sunt quantùm ad proprietatem; sed quantùm ad usum non solùm debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit (hom. super illud Luc. 12, «*Destruam horrea mea*»: *Si fateris ea tibi divinitùs provenisse* (scilicet temporalia bona), *an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille verò patientiæ braviis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penès te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injurias, quot dare valens es.* Et hoc idem dicit Ambrosius, serm. 64 de Temp., ut ha-

(1) Ita Garcia cum quibusdam codicibus. Al. hæc periocha transponitur post verbum *subveniat*; unde Theologi suspicantur esse adjectitiam. Madalena legit in cod. Alcan.: *Secundùm quòd propriam dignitatem importat.*

betur in Decret., cap. *Sicut ii*, dist. 74.

Ad tertium dicendum quòd est aliquod tempus in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat; ex parte quidem *recipientis*, cùm apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte verò dantis, cùm habet superflua, quæ secundùm statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quòd consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum (1); hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet, Matth. 6. Sed debent dijudicari *superfluum* et *necessarium* secundùm ea quæ probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum quòd omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim Apostolus interpretatur 1 ad Timoth. 4, 8, dicens : *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, et futuræ;* quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio, Exod. 20, 12 : *Ut sis longævus super terram.* Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

Articulus vi. — *Utrùm quis debeat dare eleemosynam de necessario.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minùs attenditur penès effectum beneficii quàm penès interiorem affectum. Peccat autem qui præposterè agit in ordine charitatis, quia ordo charitatis est in præcepto. Cùm ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quàm proximum diligere, videtur quòd peccet, si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 1, à princ. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 5, 8 : *Si quis suorum, et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed quòd aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quòd quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed contra est quòd Dominus dicit Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solùm dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

Respondeo dicendum quòd necessarium dupliciter dicitur : uno modo, sine quo aliquid esse non potest, et de tali necessario omninò eleemosynam dari non debet, putà si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solùm unde possunt sustentari et filii sui, vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessariò eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi fortè talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi daret alicui magnæ personæ, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cùm bonum commune sit proprio præferendum.

Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundùm conditionem et statum propriæ personæ et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus; sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundùm proprium statum. De hujusmodi ergo eleemosynam dare est bonum; et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum esset autem, si aliquis tantùm sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quòd de residuo non posset vitam transigere convenienter secundùm proprium statum et negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed ab hoc tria sunt excipienda : quorum primum est, quando aliquis statum mutat, putà per religionis ingressum; tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundò, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertiò, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui statûs pervenire videretur, ut majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

Articulus vii. — *Utrùm possit fieri eleemosyna de injustè acquisitis.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 2 *et* 3, *et quodl.* 12, *art.* 30, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd possit eleemosyna fieri de illicitè acquisitis. Dicitur enim Luc. 16, 9 : *Facite vobis amicos de mammonâ iniquitatis.* Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis iniquè acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur (1) esse illicitè acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur; unde et de hujusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundùm illud Deut. 23, 18 : *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui.* Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas, quia, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, propè fin., *tales ab amicis lucrantur quibus oportet dare.* Turpissimè etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto injuriam facit. Et ta-

(1) Nicolaius, *in infinitum.*

(1) Ita cum Theologis Nicolaius. Al. : *Omne turpe lucrum est quod videtur*, etc.

men de hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de malè acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, majora mala sunt magis vitanda quàm minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quàm homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultimâ necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem loc. cit., art. 5 huj. quæst. : *Pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti.* Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de malè acquisitis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med. : *De justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis* (1) .... *Nolite velle eleemosynas facere de fenore, et usuris; fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus.*

Respondeo dicendum quòd tripliciter potest aliquid esse illicitè acquisitum : uno enim modo id illicitè ab aliquo acquiritur quod debetur ei à quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit; sicut contingit in rapinâ, et furto, et usuris; et de talibus cùm homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest.

Alio verò modo est aliquid illicitè acquisitum, quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei à quo acquisivit, quia scilicet contra justitiam accepit, et alter contra justitiam dedit; sicut contingit in simoniâ, in quâ dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agit; unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem.

Tertio modo est aliquid illicitè acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum; sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium; et hoc propriè vocatur *turpe lucrum*; quòd enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, et contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non injustè agit, nec contra legem. Unde quod sic illicitè acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., serm. 35, cap. 2, ante med., *illud verbum Domini quidam malè intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est.* Sed omnes divitiæ *iniquitatis* dicuntur, ut dicitur in lib. 2 de Quæstionibus evangel., quæst. 34, in fin., quia *non sunt iniquæ* (2) *divitiæ nisi iniquis, qui in eis spem constituunt.* Vel secundùm Ambrosium, sup. illud Lucæ 16 : « *Facite vobis amicos*, » etc., *iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus.* Vel quia *in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injustè usurpavit aliena, quamvis tu nescias*, ut Basilius dicit hom. cit., art. 5. Vel omnes divitiæ dicuntur *iniquitatis*, id est *inæqualitatis*, quia non inæqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente, et alio superabundante.

Ad secundum dicendum quòd de acquisito per meretricium jam dictum est in corp. art., qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrifium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa verò quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quòd aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et hujusmodi; et quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, et quòd fraudulenter ab eo lucretur : et in his casibus tenetur ad restitutionem. Et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulteriùs illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti, et iterùm per dissuetudinem abrogari potest; ideò apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi fortè contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum; in quo casu non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licitè retinere, tali jure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum quòd in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit; et eâdem ratione licet habere aliquid de alieno (1), et potest de hoc eleemosynam dare, quinimò et accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, requisitâ domini voluntate debet pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere.* — (*4, dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 5, *quæst.* 1, 2, 3 *et* 4, *et opusc.* 73, *cap.* 17, *et quodl.* 3, *art* 25.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis, quia, sicut Ambrosius dicit, sup. illud 1 ad Timoth. 4 : « *Pietas ad omnia utilis est :* » *Summa christianæ religionis in pietate consistit*, quæ maximè per

(1) Nicolaius interponit, *et postea.*

(2) Ita Mss. et editi S. Thomæ. An *istæ?* ut Augustinus habet.

(1) Ita cum Mss. edit. veteres. Nicolaius : *Licet habenti aliquid de alieno de hoc*, etc.

eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Genes. 3. Sed uxor potest eleemosynam facere, cùm assumatur in viri societatem: unde et de beatâ Luciâ dicitur quòd ignorante sponso eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quòd aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Præterea, naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes; unde Apostolus ad Eph. 6, 1, dicit: *Filii, obedite parentibus vestris in Domino*. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum eleemosynam facere, quia sunt quodammodò ipsorum, cùm sint hæredes; et ideò cùm possint eis uti ad usum corporis, multò magis videtur quòd possint eis uti eleemosynas dando ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundùm illud ad Titum 2, 9: *Servos dominis suis subditos esse*. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere; quod maximè fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate alienâ constituti, possunt eleemosynas facere.

Sed contra est quòd eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med. Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

Respondeo dicendum quòd ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum hujusmodi, secundùm superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundùm superiora regulentur. Et ideò oportet quòd ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset non aliter quàm ei sit à superiore permissum.

Sic ergo ille qui est sub potestate constitutus, de re secundùm quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenùs ei à superiore fuerit commissum. Si quis verò habeat aliquid secundùm quòd potestati superioris non subsit, jam secundùm hoc non est potestati subjectus, quantùm ad hoc proprii juris existens; et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum quòd monachus, si habet dispensationem à prælato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundùm quòd sibi est commissum; si verò non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentiâ abbatis vel expressè habitâ, vel probabiliter præsumptâ; nisi fortè in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis, quia, sicut dicitur in lib de eccles. Dogm., cap. 71, *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi Dominum insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo*.

Ad secundum dicendum quòd si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est in solut. præc. Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domûs pertinent, *vir caput est mulieris*, secundùm Apostolum 1 ad Cor. 11. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum; unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ sunt filii familias, sunt et patris; et ideò non potest eleemosynam facere, nisi fortè aliquam modicam de quâ potest præsumere quòd patri placeat; nisi fortè alicujus rei esset sibi à patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

Articulus IX. —*Utrùm propinquioribus sit magis eleemosyna danda*. — (4, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 6, *quæst.* 3, *et Rom.* 12, *lect.* 2, *fin.*, *et* 1 *Cor.* 10.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccli. 12, 4: *Da misericordi, et non suscipias peccatorem...; benefac humili, et non des impio*. Sed quandoque contingit quòd nostri propinqui sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundùm illud Matth. 6, 18: *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi*. Sed retributio æterna maximè acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur, secundùm illud Luc. 16, 9: *Facite vobis amicos de mammonâ iniquitatis, ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula;* quod exponens Augustinus in libro de Verbis Domini, serm. 35, in princ., dicit: *Qui sunt qui habebunt æterna tabernacula, nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab eis recipiendi in tabernacula, nisi qui eorum indigentiæ serviunt?* Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus quàm propinquioribus.

3. Præterea, maximè homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quòd non sit magis facienda eleemosyna personæ magis conjunctæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Timoth. 5, 8: *Si quis suorum, et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior*.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 28, *illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quâdam sorte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus*.

Est tamen circa hoc discretionis ratio ad-

hibenda, secundùm differentiam conjunctionis, et sanctitatis, et utilitatis. Nam multò sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quàm personæ propinquiori; maximè si non sit multùm conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, etsi magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatori non est subveniendum, in quantum est peccator, id est, ut per hoc in peccato foveatur; sed in quantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum quòd opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet : uno quidem modo ex radice charitatis; et secundùm hoc eleemosyna est meritoria, prout in eâ servatur ordo charitatis, secundùm quem propinquioribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 30, circa med. : *Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas; melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere.* Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit, et secundùm hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum quòd cùm eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est propriè ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est, qu. 30, art. 1 ad 2, ita etiam, propriè loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi fortè ex personâ alterius; putà cùm aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

Articulus x. — *Utrùm eleemosyna sit abundanter facienda.* — (*Inf., quæst* 117, *art.* 1, *ad* 2, *et* 2 *Corinth.* 8.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maximè debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, circa med. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem : *Non debent simul effundi opes, sed dispensari.* Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, 2 ad Corinth. 8, 13, dicit Apostolus : *Non ut aliis sit remissio,* id est, ut alii de vestris otiosè vivant, *vobis autem sit tribulatio,* id est paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob. 4, 9 : *Si multùm tibi fuerit, abundanter tribue.*

Respondeo dicendum quòd abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem *dantis,* cùm scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundùm proportionem propriæ facultatis, et sic laudabile est abundanter dare; unde et Dominus, Luc. 21, laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit; observatis tamen his quæ supra dicta sunt, art. 6 hujus qu., de eleemosynâ faciendâ de necessariis.

Ex parte verò ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter : uno modo quòd suppleat sufficienter ejus indigentiam; et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo ut superabundet ad superfluitatem; et hoc non est laudabile; sed melius est pluribus indigentibus elargiri; unde et Apostolus dicit 1 ad Cor. 13, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum :* ubi Glossa interl. dicit : *Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit.*

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de abundantiâ superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad secundum dicendum quòd auctoritas illa loquitur de abundantiâ eleemosynæ ex parte dantis; sed intelligendum est quòd Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione statûs; unde subdit ibidem : *Nisi fortè, ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur.*

Ad tertium dicendum quòd auctoritas inducta, quantùm ad hoc quod dicit, *non ut aliis sit remissio* vel *refrigerium,* loquitur de abundantiâ eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis; cui non est danda eleemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatiùs nutriti indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 30, ad fin. : *Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas; nonnunquàm etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo.* Quantùm verò ad id quod subditur, *Vobis autem tribulatio*, loquitur de abundantiâ ex parte dantis. Sed, sicut Glossa interl. ibidem dicit, *non hoc ideò dicit, quin melius esset,* scilicet abundanter dare, *sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.*

QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de correctione fraternâ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm fraterna correctio sit actus charitatis; 2° utrùm sit sub præcepto; 3° utrùm hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solùm ad prælatos; 4° utrùm subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere; 5° utrùm peccator possit corrigere; 6° utrùm aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior; 7° utrùm secreta correctio debeat præcedere denuntiationem; 8° utrùm testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

Articulus primus. — *Utrùm fraterna correctio sit actus charitatis.* — (*Inf.*, *art.* 4,

corp., et 4, dist. 19, *quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim Glossa ordin., Matth. 18 super illud : *Si peccaverit in te frater tuus*, quòd *frater est arguendus ex zelo justitiæ*. Sed justitia est virtus distincta à charitate. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam ; prudentis enim est esse benè consiliativum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundùm illud ad Galat. 6, 2 : *Alter alterius onera portate; et sic adimplebitis legem Christi*, quæ est lex charitatis. Ergo videtur quòd corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Sed contra, corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 1. Ergo correctio fraterna est actus charitatis.

Respondeo dicendum quòd correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest : uno quidem modo, in quantum est nocivum ei qui peccat ; alio modo in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur, et etiam in quantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur.

Duplex ergo est correctio delinquentis ; una quidem quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis ; et ista est propriè fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare ; procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus charitatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum ; cujus remotio magis pertinet ad charitatem quàm etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quantò contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quàm bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus charitatis potiùs quàm curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, quâ excluditur exterior egestas.

Alia verò correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundùm quòd est in malum aliorum, et præcipuè in nocumentum communis boni ; et talis correctio est actus justitiæ ; cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa loquitur de secundâ correctione, quæ est actus justitiæ.

Vel si loquatur etiam de primâ, tunc justitia ibi sumitur secundùm quòd est universalis virtus, ut infra dicetur, quæst. 58, art. 5, prout etiam *omne peccatum est iniquitas*, ut dicitur 1 Joan. 3, 4, quasi contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5 et 7, prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio ; tamen cùm per prudentiam aliquid rectè agimus ad finem alicujus virtutis moralis, putà temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraternâ, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quòd talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentiæ verò secundariò quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad tertium dicendum quòd correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex eâ consequitur. In tantum enim aliquis supportat peccantem, in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; et ex hoc contingit quòd eum satagit emendare.

Articulus ii. — *Utrùm correctio fraterna sit in præcepto.*— (4, *dist.* 19, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et Virt. quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundùm illud Hieronymi Pelagii in Exposit. Symboli ad Damasc., vers. fin. : *Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse*. Sed Eccli. 7, 14, dicitur : *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ille despexerit*. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris; dicit enim Augustinus 1 de Civit. Dei, cap. 9, circ. med., quòd *non solùm inferiores, verùm etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis*. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, putà pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quærere, ut debitum reddat. Oporteret ergo quòd homo quæreret correctione indigentes, ad hoc quòd eos corrigeret; quod videtur inconveniens,

tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quòd religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines; quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in libro de Verbis Domini, serm. 16, cap. 4, à princ. : *Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit.* Sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

Respondeo dicendum quòd correctio fraterna cadit sub præcepto.

Sed considerandum est quòd, sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundùm se mali; et nullo modo boni fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco; quia secundùm se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, à med., et ideò præcepta negativa obligant semper, et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quòd sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundùm quòd debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundùm rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actûs præcipuè attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licèt non perfectè attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. ult., circ. fin., quòd si parùm discedatur a medio, non est contra virtutem; sed si multùm discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideò hoc modo cadit sub præcepto, secundùm quòd est necessaria ad istum finem, non autem ita quòd quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur.

Ad primum ergo dicendum quòd in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum, et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 15, paulò à princ. : *Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.* Et ideò omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 32, art. 5 ad 4, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum quòd correctio fraterna tripliciter omitti potest : uno quidem modo meritoriè, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in 1 de Civit. Dei, cap. 9, ante med. : *Si propterea quisque objurgandis et corripiendis malè agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos, et premant, atque avertant à fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis.* Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, *quando scilicet formidatur* (ut ibi dicitur) *judicium vulgi, et carnis excruciatio, vel peremptio; dùm tamen hæc ita dominentur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur*; et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente quòd posset eum à peccato retrahere; et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor vel cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris; non tamen ita quòd si ei constaret quòd fratrem posset à peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum quòd illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quòd ei impendamus, non expectantes quòd nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cùm tempus fuerit, ut ei debitum reddat; ita qui habet specialiter curam alicujus, debet eum quærere, ad hoc quòd eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus; sed sufficit quòd impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim *quasi pro quâdam sorte habendum est*, ut Augustinus dicit in 1 de Doctrinâ christianâ, cap. 28. Et propter hoc dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 15, in princ., quòd *admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas*; alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prov. 24, 15 : *Ne quæras impietatem in domo justi, et non vastes requiem ejus.* Unde patet quòd nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

Articulus III. — *Utrùm correctio fraterna pertineat solùm ad prælatos.* — (4, *dist.* 29, *qu.* 2, *art.* 2, *et Virt. qu.* 3, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus (id habet express. Orig., hom. 7 in Jos., circa med) : *Sacerdotes studeant illud Evangelii implere : « Si peccaverit in te frater tuus, »* etc. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quòd ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo et fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea, ille qui corripit alium, movet eum suâ admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur à superioribus. Ergo etiam secundùm ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est quod dicitur 24, quæst. 3, cap. 14 : *Tam sacerdotes, quàm reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt; quatenùs eorum redargutione aut corrigantur à peccatis, aut si incorrigibiles apparent, ab Ecclesiâ separentur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., duplex est correctio : una quidem quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem; et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus.

Est autem alia correctio quæ est actus justitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solùm procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdùm per punitionem, ut alii à peccato timentes desistant; et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solùm habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam in correctione fraternâ, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus in 1 de Civitate Dei, cap. 9, versùs fin. Sicut enim temporalia beneficia potiùs debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet; ita etiam beneficia spiritualia, putà correctionem, doctrinam et alia hujusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere, quòd ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraternâ, sed quòd ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum quòd, sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantùm ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis judicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantùm ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum quòd etiam in rebus naturalibus quædam mutuò in se agunt, quia quantùm ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodò in potentiâ, et quodammodò in actu respectu alterius; et similiter aliquis in quantùm habet sanum rationis judicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licèt non sit simpliciter superior.

ARTICULUS IV. — *Utrùm quis teneatur corrigere prælatum suum.* — (*4, dist.* 19, *quæst.* 2, *art.* 2, *qu.* 3, *et Virt. quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 18, *et Gal.* 2, *lect.* 3, *princ., et ad Col. cap. ult., fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim Exod. 19, 12 : *Bestia quæ tetigerit montem lapidabitur* (1); et 2 Regum 6 dicitur quòd Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi à subditis.

2. Præterea, Gal. 2 super illud : *In faciem ei restiti* dicit Glossa (ord. et interl. Ambr.), *ut par*. Ergo cùm subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit, implic. lib. 23 Moral., cap. 8, et lib. 26, cap. 28, in med. : *Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit.* Sed aliquis non debet de se meliora sentire quàm de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Regulâ (tom. 1) : *Non solùm vestri, sed etiam ipsius*, id est prælati, *miseremini, qui inter vos quantò in loco superiori, tantò in periculo majori versatur.* Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo et prælati sunt corrigendi.

Respondeo dicendum quòd correctio illa quæ est actus justitiæ, per coercitionem pœnæ, non competit subdito respectu prælati; sed correctio fraterna, quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ, ad quam charitatem debet habere, si in eâ aliquid corrigibile inveniatur.

Actus enim ex aliquo habitu vel potentiâ procedens se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ, vel habitûs; sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visûs. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideò in correctione quâ subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervià et duritiâ, sed cum mansuetudine et reverentiâ corrigantur. Unde Apostolus dicit 1 ad Timoth. 5, 1 : *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Et ideò Dionysius redarguit Demophilum monachum, epist. 8, aliquant. à princ., quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, et de Ecclesiâ ejiciens.

Ad primum ergo dicendum quòd tunc prælatus ordinatè videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur; et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum à Deo.

Ad secundum dicendum quòd in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis; et ideò sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset quantùm ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere, et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus ad Coloss. ult., 17, scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cùm dicit : *Dicite Archippo* episcopo : *Ministerium tuum imple* (2). Sciendum tamen est quòd ubi immineret periculum fidei, etiam publicè essent prælati à subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat

(1) Vulgata : *Omnis qui tetigerit montem, morte morietur..... sive jumentum fuerit, sive homo, non vivet.*

(2) Vulgata : *Vide ministerium quod accepisti à Domino · ut illud impleas.*

subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publicè arguit; et, sicut Glossa Augustini (ord. ex epist. 19, nunc 82, cap. 11, sub fin.), dicit ad Gal. 2 : *Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi fortè rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam à posterioribus corripi.*

Ad tertium dicendum quòd præsumere se esse simpliciter meliorem quàm sit prælatus suus, videtur esse præsumptuosæ superbiæ; sed æstimare se meliorem quantùm ad aliquid, non est præsumptionis, quia nullus est in hâc vitâ qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quòd cùm aliquis prælatum charitativè monet, non propter hoc se majorem existimat; sed auxilium impartitur ei qui *quantò in loco superiori, tantò in periculo majori versatur*, ut Augustinus dicit in Regulâ, loc. cit., in arg. *Sed cont.*

Articulus v. — *Utrùm peccator debeat corripere delinquentem.* — (4, *dist.* 19, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et Matth.* 7, *com.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Ergo videtur quòd propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis potior est quàm corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multò minùs debet abstinere à correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea, 1 Joan. 1, 8, dicitur : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraternâ, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Sed contra est quod Isidorus dicit in libro 3 de summo Bono, cap. 32, in princ. : *Non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subjectus;* et Rom. 2, 1, dicitur : *In quo alium judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 3 hujus quæst. ad 2, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, in quantum viget in eo rectum judicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 85, art. 1 et 2, non tollit bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto judicio rationis; et secundùm hoc potest ei competere in aliis delictum arguere.

Sed tamen per peccatum præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria : primò quidem quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat; et præcipuè si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. 7 : *Quid vides festucam?* etc., dicit Hieronymus : *De his loquitur qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt.*

Secundò redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum; quia videtur quòd ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. 7 : *Quomodò dicis fratri tuo?* etc., exponit Chrysostomus (alius auctor hom. 17, in Oper. imperf., parùm ante med.) : *Id est, quo proposito? putas ex charitate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere.*

Tertio modo propter superbiam corripientis, in quantum scilicet aliquis propria peccata parvi pendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata ejus austerâ severitate dijudicans, ac si ipse esset justus. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Sermone Domini in monte cap. 19, parùm à princ. : *Accusare vitia officium est bonorum virorum et benevolorum; quod cùm mali faciunt, alienas partes agunt.* Et ideò, sicut Augustinus dicit in eodem libro, ibid. : *Cogitemus, cùm aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrùm tale sit vitium quod nunquàm habuimus; et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse; vel tale quod aliquando habuimus, et jam non habemus; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitemus.* Ex his ergo patet quòd si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licèt per hoc vel in conscientiâ fratris, vel saltem suâ pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad objecta.

Articulus vi. — *Utrùm quis debeat à correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior.* — (4, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 1, *et Virt. quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 1, *et Ephes.* 5, *lect.* 4, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non debeat à correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundùm illud Psalmistæ, psalm. 6, 3 : *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem, vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multò minùs debet homo peccantem corrigere, quantùmcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundùm Hieronymum (ex quo non occurrit, sed habetur ex Greg., hom. 7 in Ezech., aliquant. à princ., et in Glossâ Lyrani, sup. illud Matth. 15 : *Scis quia Pharisæi*), veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cùm ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est art. 2 hujus quæst., videtur quòd non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea, secundùm Apostolum ad Rom. 3, non sunt facienda mala ut veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 9, 8: *Noli arguere derisorem, ne oderit te;* ubi dicit Glossa (ordin. Greg., lib. 8 Moral., cap. 24, in med.): *Non est timendum ne tibi derisor, cùm arguitur, contumelias inferat; sed hoc potiùs providendum, ne tractus ad odium inde fiat pejor.* Ergo cessandum est à correctione fraternâ, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., duplex est correctio delinquentis: una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam; et talis correctio non est dimittenda propter turbationem ejus qui corripitur, tum quia si propriâ sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas, ut peccare desistat (1), tum etiam quia si incorrigibilis (2) sit, per hoc providetur bono communi; dùm servatur ordo justitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus.

Alia verò est correctio fraterna, cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem; et ideò ubi probabiliter æstimatur quòd peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correctione desistendum, quia ea quæ sunt ad finem, debent regulari secundùm quod exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum quòd medicus quâdam coactione utitur in phreneticum, qui curam ejus recipere non vult; et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum quòd de correctione fraternâ datur præceptum, secundùm quod est actus virtutis; hoc autem est secundùm quòd proportionatur fini; et ideò quando est impeditiva finis, putà cùm efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideò correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni; et ideò cùm prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eveniat malum.

Articulus vii. — *Utrùm in correctione fraternâ debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem.* — (*4, dist.* 19, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1, *ad* 1, *et quodl.* 11, *art.* 15.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in correctione fraternâ non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipuè debemus Deum imitari, secundùm illud Eph. 5, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione.* Deus autem interdùm publicè punit hominem pro peccato, nullâ secretâ admonitione præcedente. Ergo videtur quòd non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 15, parùm à prin., *ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda.* Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nullâ secretâ monitione præcedente; sicut legitur Gen. 37, quòd *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo;* et Act. 5 dicitur quòd Petrus Ananiam et Saphiram occultè defraudantes de pretio agri publicè denuntiavit, nullâ secretâ admonitione præmissâ; ipse etiam Dominus non legitur secretò admonuisse Judam, antequàm eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3 Præterea, accusatio est gravior quàm denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nullâ admonitione secretâ præcedente; determinatur enim in decretali, cap. *Qualiter,* 24, de Accusationibus, quòd *accusationem debet præcedere sola inscriptio.* Ergo videtur quòd non sit de necessitate præcepti quòd secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile quòd ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quòd in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nullâ secretâ admonitione præmissâ. Ergo videtur quòd hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quòd eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., exponens illud: *Corripe ipsum inter te et ipsum solum* (serm. 16, cap. 4, circ. med.): *Studens correctioni, parcens pudori; fortè enim præ verecundiâ incipit defendere peccatum suum; et quem vis facere meliorem, facis pejorem.* Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum quòd circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantùm adhibendum remedium ei qui pecca-

(1) Al., *ut peccata dimittat.*
(2) Ita Mss. passim, et editi plurimi. Garcia et edit. Patav. 1712, *corrigibilis.*

vit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideò talia peccata sunt publicè arguenda, secundùm illud Apostoli 1 ad Tim. 5, 20 : *Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant;* quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., loc. cit. cap. 7.

Si verò sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit, Matth. 18 : *Si peccaverit in te frater tuus.* Quando enim te offendit publicè coram aliis, jam non solùm in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideò adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt quæ sunt in nocumentum proximorum vel corporale, vel spirituale; putà si aliquis occultè tractet, quomodò civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines à fide avertat. Et quia ille qui sic occultè peccat, non solùm in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur; nisi fortè aliquis firmiter æstimaret quòd statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire.

Quædam verò peccata sunt quæ solùm sunt in malum peccantis, et ejus in quem peccatur, vel quia à peccante solùm læditur, vel saltem ex solâ notitiâ; et tunc ad hoc solùm tendendum est ut fratri peccanti subveniatur; et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione, si autem non potest, abscindit membrum minùs necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet si potest, sic emendare fratrem quantùm ad conscientiam, ut fama ejus conservetur; quæquidem est utilis primò quidem ipsi peccanti, non solùm in temporalibus, in quibus quantùm ad multa homo patitur detrimentum, amissâ famâ; sed etiam quantùm ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenatè peccant. Unde Hieronymus dicit (sup. illud Matth. 18 : *Si peccaverit in te : Corripiendus est seorsùm frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, parmaneat in peccato.* Secundo debet conservari fama fratris peccantis : tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundùm illud Augustini in epist. ad plebem Hipponensem, 77, al. 137, inter med. et fin. : *Cùm de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur;* tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum.

Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ fratris conscientia per publicam denuntiatonem à peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quòd secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia occulta sunt Deo nota; et ideò hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum; et tamèn plerumque Deus peccatores quasi secretâ admonitione arguit, interiùs inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundùm illud Job 33, 15 : *Per somnium in visione nocturnâ, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit.*

Ad secundum dicendum quòd Dominus peccatum Judæ tanquàm Deus sicut publicum habebat, unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Saphiræ, tanquàm executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est quòd fratres suos quandoque admonuerit, licèt non sit scriptum.

Vel potest dici quòd peccatum publicum erat inter fratres; unde dicit pluraliter : *Accusavit fratres suos.*

Ad tertium dicendum qnòd quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini; quia tunc frater peccans non peccat in te tantùm.

Ad quartum dicendum quòd hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant; unde sunt quasi quædam commemorationes potiùs oblitarum culparum quàm accusationes, vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum quòd prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundùm illud Act. 5, 29 : *Obedire oportet Deo magis quàm hominibus.* Et ideò quando prælatus præcipit ut sibi dicatur quòd quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sanè, salvo ordine fraternæ correctionis; sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expressè præciperet contra hunc ordinem à Domino institutum, et ipse peccaret præcipiens, et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens : unde non esset ei obediendum; quia prælatus non est judex occultorum (1), sed solus Deus; undè non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum per aliqua judicia manifestantur, putà per infamiam, vel per aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et judex secularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicendâ.

Articulus viii. — *Utrùm testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.* — (4, *dist.* 19, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 2, *et quodl.* 11, *art.* 12 *et* 13.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd testium inductio non debeat præcedere pu-

(1) Ita codd. Alcan. et Camerin. quibus accedit Garcia. Al., *judiciorum occultorum.*

blicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic *magis homo esset proditor criminis quàm corrector fratris*, ut Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., serm. 16, cap. 7. Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit in Regulâ (tom. 1) quòd *priùs præposito debet ostendi quàm testibus*. Sed ostendere præposito, vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 18, 16 : *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum*, etc.

Respondeo dicendum quòd de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraternâ Dominus voluit quòd principium esset occultum, dùm frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideò convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primò paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, et non obesse; ut saltem sic sine multitudinis infamiâ emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primò frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, benè quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omninò occultum, dicebant non esse ulteriùs procedendum; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulteriùs procedi, secundùm quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in Regulâ, loc. cit. in arg. 4, quòd *peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde*. Et ideò aliter dicendum est quòd post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiù spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est; ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quòd secreta admonitio non valet, procedendum est ulteriùs, quantùmcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem; nisi fortè probabiliter æstimaretur quòd hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur, quia propter hoc est totaliter à correctione cessandum, ut supra dictum est, art. 6 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd testes possunt induci propter tria : uno modo ad ostendendum quòd hoc sit peccatum, de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; secundo modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in Regulâ, loc. sup. cit.; tertio modo ad testificandum quòd frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit, hom. 61 in Matth., circa. med.

Ad quartum dicendum quòd Augustinus intelligit quòd priùs dicatur prælato quàm testibus, secundùm quòd prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quàm alii; non autem quòd dicatur ei tanquàm Ecclesiæ, id est, sicut in loco judicis residenti.

QUÆSTIO XXXIV.

De odio. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati; et primò de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundò de acediâ et invidiâ, quæ opponuntur gaudio charitatis; tertiò de discordiâ et schismate, quæ opponuntur paci; quartò de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm Deus possit odio haberi; 2° utrùm odium Dei sit maximum peccatorum; 3° utrùm odium proximi semper sit peccatum; 4° utrùm sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum; 5° utrùm sit vitium capitale; 6° ex quo capitali vitio oriatur.

Articulus primus. — *Utrùm quis possit Deum odio habere.* — (*Sup., quæst.* 13, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 50, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 5, *et Joan.* 5, *lect.* 7, *et cap.* 15, *lect* 5, *et Rom.* 8, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divinis Nominibus, lect. 5, quòd *omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum*. Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

2. Præterea, in Apocryphis Esdræ, lib. 3, cap. 4, dicitur quòd *omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus*. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan. 14. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed, sicut Dionysius dicit in cap. 1 de divinis Nominibus, lect. 2, et cap. 4, lect. 3. Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est quod dicitur in psal. 73, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; et Joan. 15, 24 : *Nunc autem et viderunt, et oderunt me, et Patrem meum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 29, art. 1, odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest : uno modo secundùm seipsum, putà cùm per essentiam videtur; alio modo per effectus

suos, cùm scilicet *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur; et ideò impossibile est quòd aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat.

Sed effectus ejus aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ; quia *esse, vivere, et intelligere* est et appetibile et amabile omnibus; quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundùm quòd Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam; quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum; et quantùm ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantùm scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et pœnarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit quantùm ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit quantùm ad hoc quòd apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur; inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum quòd Deus convertit omnia ad seipsum, in quantum est essendi principium, quia omnia, in quantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

Articulus ii. — *Utrùm odium Dei sit maximum peccatorum.* — (*Inf., qu.* 39, *art.* 2, *ad* 3, *et* 1-2, *qu.* 73, *art.* 4, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. 12. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex supra dictis patet, quæst. 14, art. 2. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elongatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quàm fidelis, qui saltem quamvis Deum odio habeat, ipsum tamen cognoscit. Ergo videtur quòd gravius sit peccatum infidelitatis quàm peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solùm ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati; inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est quòd *optimo opponitur pessimum,* ut patet per Philosophum, in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in quâ consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

Respondeo dicendum quòd defectus peccati consistit in aversione à Deo, ut dictum est qu. 10, art. 3. Hujusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntariâ aversione à Deo.

Hæc autem voluntaria aversio à Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participativè et secundùm aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundùm se refugit id quod odit. Unde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundùm se ab eo avertitur; sed in aliis peccatis, putà cùm aliquis fornicatur, non avertitur à Deo secundùm se, sed secundùm aliud, in quantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam aversionem à Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundùm aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius dicit 25 Moral., cap. 2, parùm a princ., *aliud est bona non facere, et aliud est bonorum odisse datorem* (1); *sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare.* Ex quo datur intelligi quòd odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare; quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est quòd odium Dei maximè est peccatum in Spiritum sanctum, secundùm quòd peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati; ideò tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum quòd ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi in quantum est voluntaria; et ideò tantò est gravior, quantò est magis voluntaria. Quòd autem sit voluntaria, provenit ex hoc quòd aliquis odio habet veritatem quæ proponitur. Unde patet quòd ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides; et ideò sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est majus peccatum quàm infidelitas.

Ad tertium dicendum quòd non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentiâ divinæ justitiæ. Unde Augustinus dicit, 10 Confess., cap. 28, quòd mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amare. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, 25 Moral., loc. cit. ad 1 : *Sicut nonnunquàm gravius est peccatum diligere quàm perpetrare; ita nequius est odisse justitiam quàm non fecisse.*

Articulus iii. — *Utrùm omne odium proximi sit peccatum.* — (*Sup., quæst.* 25, *art.* 6, *et psalm.* 24.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne odium proximi sit peccatum. Nul-

(1) Al., *doctorem.*

lum enim peccatum invenitur in præceptis vel consiliis legis divinæ, secundùm illud Proverb. 8, 8 : *Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum.* Sed Luc. 14, 26, dicitur : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, non potest esse meus discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus; dicitur enim Rom. 1, 30 : *Detractores Deo odibiles.* Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturalium est peccatum; quia peccatum est *recessus ab eo quod est secundùm naturam,* ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 4 et 30, et lib. 4, c. 21. Sed naturale est unicuique rei quòd odiat illud quod est sibi contrarium, et quòd nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quòd aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 2, 9 : *Qui odit fratrem suum, in tenebris est.* Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

Respondeo dicendum quòd odium amori opponitur, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 29, art. 2. Unde tantùm habet odium de ratione mali, quantùm amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundùm id quod à Deo habet, id est, secundùm naturam et gratiam, non autem debetur ei amor secundùm id quod habet à seipso et diabolo, scilicet secundùm peccatum et justitiæ defectum.

Et ideò licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ (1) justitiæ; sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quòd in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem; ejusdem enim rationis est quòd velimus bonum alicujus, et quòd odiamus malum ipsius.

Unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum quòd parentes, quantùm ad naturam et affinitatem quâ nobis conjunguntur, sunt à nobis secundùm præceptum Dei honorandi, ut patet Exodi 20. Odiendi autem sunt quantùm ad hoc quòd impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum quòd Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam; et sic sine culpâ possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum quòd homines secundùm bona quæ habent à Deo, non sunt nobis contrarii; unde quantùm ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundùm quòd contra nos inimicitias exercent; quod ad eorum culpam pertinet; et quantùm ad hoc sunt odio habendi; hoc enim in eis debemus habere odio quòd nobis sunt inimici.

(1) Ita Mss. et edit. veteres libri. Garcia et edit. Patav. delent vocem *divinæ* velut otiosam.

Articulus iv. — *Utrùm odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur.* — (*Inf., quæst.* 158, *art.* 4 *et* 6, *et* 1–2, *qu.* 46, *art.* 6, *et Mal. qu.* 12, *art.* 4 *et* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim 1 Joan. 3, 15 : *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus, est amor; omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed contra, *malum dicitur, quia nocet,* secundùm Augustinum, in Enchirid., cap. 12. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quàm per odium, putà per furtum, et homicidium, et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

Præterea, Chrysostomus (alius auctor), exponens illud Matth. 5 : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis,* dicit, hom. 10 in Oper. imperf., versùs fin. : *Mandata Moysi : « Non « occides; non adulterabis, » in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, scilicet : « Non irascaris; « non concupiscas, » in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima.* Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quàm homicidium.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus : uno quidem modo ex deordinatione ejus qui peccat; alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est majus peccatum quàm exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimùm in homine, et ex quâ est radix peccati; unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, putà cùm aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit; et si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

Sed quantùm ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata quàm interius odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus v. — *Utrùm odium sit vitium capitale.* — (*Inf., quæst.* 158, *art.* 6, *et Mal. quæst.* 12, *art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium sit vitium capitale. Odium enim directè opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundùm inclinationem passionum, secundùm illud ad Rom. 7, 5 : *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent*

morti. Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 25, art. 1 et 2. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principaliùs respicit malum quàm alia passio. Ergo videtur quòd odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, vitium capitale est ex quo ut frequentiùs alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, in quantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt paulatim id quod est naturæ, corrumpitur.

Unde oportet quòd primò recedatur ab eo quod est minùs secundùm naturam; et ultimò ab eo quod est maximè secundùm naturam: quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem quod est maximè et primò naturale homini, est quòd diligat bonum, et præcipuè bonum divinum et bonum proximi; et ideò odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum; et ideò odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicitur in 7 Phys., text. 18, *virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quòd sit benè disposita secundùm suam naturam*. Et ideò in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali; et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum; et eâdem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi; quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ, sicut et amor extranei boni.

Ad tertium dicendum quòd duplex est malum: quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono, et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones; est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ; et hujusmodi mali odium oportet quòd sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

Articulus vi. — *Utrùm odium oriatur ex invidiâ.* — (*Inf., quæst.* 36, *art.* 4, *et Mal. quæst.* 10, *art.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium non oriatur ex invidiâ. Invidia enim est *tristitia quædam de alienis bonis*. Odium autem non oritur ex tristitiâ, sed potiùs è converso; tristamur enim de præsentiâ malorum, quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidiâ.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 1, et quæst. 26, art. 2. Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidiâ; non enim invidemus his qui maximè à nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum in 2 Rhet., cap. 10. Ergo odium non causatur ex invidiâ.

3. Præterea, unius effectûs una est causa. Sed odium causatur ex irâ; dicit enim Augustinus in Regulâ (tom. 1), quòd *ira crescit in odium*. Non ergo causatur odium ex invidiâ.

Sed contra est quod Gregorius dicit 31 Moral., cap. 17, à med., quòd *de invidiâ oritur odium*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præced., odium proximi est ultimum in progressu peccati, eò quòd opponitur dilectioni, quâ naturaliter proximus diligitur. Quòd autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quòd intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philosophum, 7 Ethic., cap. 13 et 14, et in 10, cap. 11.

Et ideò sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitiâ causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cùm invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quòd bonum proximi reddatur nobis odiosum; et inde est quòd *ex invidiâ oritur odium*.

Ad primum ergo dicendum quòd quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quòd in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundùm ergo primum processum appetitivi motûs ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cùm quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni; sequitur quòd delectatio causet amorem. Et secundùm eamdem rationem sequitur quòd tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum quòd alia ratio est de dilectione et odio; nam dilectionis objectum est bonum, quod à Deo in creaturas derivatur; et ideò dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus; unde etiam supra dictum est, art. 1 huj. quæst., quòd Deus non habetur odio, nisi in quantum apprehenditur secundùm suos effectus: et ideò per prius est odium proximi quàm odium Dei. Unde cùm invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet, secundùm diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; et secundùm hoc odium potest oriri et ex irâ, et ex invidiâ; directiùs tamen

oritur ex invidiâ, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile; sed ex irâ oritur odium secundùm quoddam augmentum; nam primò per iram appetimus malum proximi, secundùm quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ; postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quòd homo malum proximi absolutè desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quòd odium ex invidiâ causatur formaliter secundùm rationem objecti, ex irâ autem dispositivè.

QUÆSTIO XXXV.

De acedia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primò considerandum est de acediâ; secundò de invidiâ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm acedia sit peccatum; 2° utrùm sit speciale vitium; 3° utrùm sit mortale peccatum; 4° utrùm sit vitium capitale.

Articulus primus. — *Utrùm acedia sit peccatum.*— (*Mal. quæst.* 2, *art.* 1, *corp.*, *fin.*, *et art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur neque vituperamur, secundùm Philosophum in 2 Ethic., cap. 5. Sed acedia est quædam passio; est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 14, et supra habitum est, 2-2, quæst. 35, art. 8. Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est hujusmodi; dicit enim Cassianus in 10 lib. de Institutis monasteriorum, cap. 1 : *Maximè acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti.* Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bonâ procedit, non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bonâ radice procedit; dicit enim Cassianus in eodem lib., cap. 2, parùm à princ., quòd *acedia provenit ex hoc quòd aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere; et absentia, longèque posita magnificat monasteria;* quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundùm illud Eccli. 21, 2 : *Quasi à facie colubri fuge peccatum.* Sed Cassianus dicit in eodem lib., cap. ult., in fin.: *Experimento probatum est, acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam.* Ergo acedia non est peccatum.

Sed contra, illud quod interdicitur in sacrâ Scripturâ, peccatum est. Sed acedia est hujusmodi : dicitur enim Eccli. 6, 26 : *Subjice humerum tuum, et porta illam,* scilicet spiritualem sapientiam, *et ne acedieris in vinculis ejus.* Ergo acedia est peccatum.

Respondeo dicendum quòd acedia secundùm Damascenum, loc. sup. cit., *est quædam tristitia aggravans;* quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quæ sunt acida, etiam frigida sunt. Et ideò acedia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossâ (ord. Aug.), super illud psal. 106 : *Omnem escam abominata est anima eorum;* et à quibusdam dicitur quòd acedia est *torpor mentis bona negligentis inchoare.*

Hujusmodi autem tristitia semper est mala, quandoque quidem etiam secundùm seipsam, quandoque verò secundùm effectum. Tristitia enim secundùm se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, et verè bonum; sicut è contrario mala delectatio est quæ est de eo quod est apparens bonum, et verè malum. Cùm ergo spirituale bonum sit verè bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundùm se mala. Sed etiam tristitia quæ est de verè malo, mala est secundùm effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter à bono opere retrahat. Unde et Apostolus 2 ad Corinth. 2, non vult ut *pœnitens majori tristitiâ de peccato absorbeatur.*

Quia ergo acedia, secundùm quòd hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundùm se, et secundùm effectum. Et ideò acedia est peccatum; malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supra dictis patet, quæst. 10, art. 2, et 1-2, quæst. 74, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quòd passiones secundùm se non sunt peccata; sed secundùm quòd applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quòd applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundùm se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile; sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterùm tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile. Et secundùm hoc acedia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum quòd passiones appetitûs sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quòd per aliquam corporalem transmutationem homo sit habilior ad aliquod peccatum; et ideò potest contingere quòd secundùm aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit; et ideò jejunantes circa meridiem quando jam incipiunt sentire defectum cibi, et urgeri ab æstibus solis, magis ab acediâ impugnantur.

Ad tertium dicendum quòd ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat; sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potiùs ad ingratitudinem, quòd bona quæ quis à Deo possidet, contemnat : et ex tali contemptu sequitur acedia; de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat,

quòd tamen bona sibi divinitùs provisa non contemnat; quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum quòd peccatum semper est fugiendum; sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo; fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuriâ; unde dicitur 1 ad Corinth. 6, 18 : *Fugite fornicationem;* resistendo autem; quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliquâ levi apprehensione. Et hoc contingit in acediâ, quia quantò magis cogitamus de bonis spiritualibus, tantò magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

ARTICULUS II. — *Utrùm acedia sit speciale vitium.* — (*Mal. quæst.* 11, *art.* 2, *et* 3, *et* 4, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito; nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, et gulosus de bono abstinentiæ. Cùm ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est art. præc., videtur quòd acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, acedia, cùm sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cùm sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quòd contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor; ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa, unde et acedia tædium quoddam est: refugere autem labores, et quærere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud est quàm pigritia; quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

Respondeo dicendum quòd cùm acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia, sicut dictum est, 1–2, quæst. 71, art. 1, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quòd sit speciale vitium acedia, in quantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum, quia hoc etiam non separaret acediam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit.

Et ideò dicendum est quòd in spiritualibus bonis est quidam ordo : nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum; circa quod est specialis virtus, quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu; sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia quâ quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrùm acedia sit peccatum mortale.* — (*Mal. quæst.* 11, *art.* 1, *corp.*, *et art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quàm peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis; dicit enim Cassianus, in lib. 10 de Institutis cœnobiorum, cap. 1, quòd *acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis, ac frequens.* Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur 2 ad Cor. 7, 20: *Tristitia seculi mortem operatur.* Sed hujusmodi est acedia; non enim est tristitia secundùm Deum, quæ contra tristitiam seculi dividitur, et salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1–2, quæst. 88, art. 1 et 2, peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundùm quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundùm propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia; nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 1; acedia autem est tristitia de bono spirituali, in quantum est bonum divinum. Unde secundùm suum genus acedia est peccatum mortale.

Sed considerandum est in omnibus peccatis quæ sunt secundùm suum genus mortalia, quòd non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Lo-

quimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in solâ sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actûs est peccatum veniale; sicut in genere adulterii concupiscentia, quæ sistit (1) in solâ sensualitate, est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediæ in solâ sensualitate quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale; quandoque verò pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam, et horrorem, et detestationem boni divini, carne contra spiritum omninò prævalente; et tunc manifestum est quòd acedia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati; in quo, secundùm quòd est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo; cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum quòd acedia non est recessus mentalis à quocumque spirituali bono, sed à bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quòd aliquis cogit eum implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ; sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum quòd in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

Articulus iv. — *Utrùm acedia debeat poni vitium capitale.* — (*Inf., quæst.* 36, *art.* 4, *corp., et* 4, *dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 3, *corp., fin., et Mal. quæst.* 11, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 5. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., sex filias acediæ; quæ sunt *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita;* quæ non videntur convenienter oriri ex acediâ : nam *rancor* idem esse videtur quòd odium, quod oritur ex invidiâ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6; *malitia* autem est genus ad omnia vitia; et similiter *evagatio* mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur; *torpor* autem circa præcepta idem videtur esse quòd acedia; *pusillanimitas* autem et *desperatio* ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus, in lib. 2 de summo Bono, cap. 37, sed express. in comment. in Deut. cap. 16, circa med., distinguit vitium acediæ à vitio tristitiæ, dicens, *tristitiam esse, in quantum recedit à graviori et laborioso, ad quod tenetur; acediam autem, in quantum se convertit ad quietem indebitam;* et dicit de tristitiâ oriri *rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem;* de acediâ verò dicit oriri *septem,* quæ sunt *otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas.* Ergo videtur quòd vel à Gregorio, vel ab Isidoro malè assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est quod idem Gregor. dicit, 31 Moral., loc. cit., acediam esse vitium capitale, et habere prædictas filias.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 84, art. 3 et 4, vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundùm rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti, ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde, cùm acedia sit tristitia quædam, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu., et 1-2, qu. 35, art. 8, convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quòd acedia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum quòd Gregorius convenienter assignat filias acediæ. Quia enim, ut Philosophus dicit in 8 Eth., cap. 5 et 6, *nullus diù absque delectatione potest manere cum tristitiâ,* necesse est quòd ex tristitiâ aliquid dupliciter oriatur : uno modo ut homo recedat à contristantibus; alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundùm Philosophum in 10 Ethic., cap. 6, circa med. In fugâ autem tristitiæ talis processus attenditur, quia primò homo fugit contristantia; secundò etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperationem,* fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantùm ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem;* quantùm autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per *torporem circa præcepta;* impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia inducunt (1), et hic est *rancor;* quandoque verò se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; et hoc propriè est *malitia;* in quantum autem propter tristitiam

(1) Ita optimè codices, et exempl. passim. Al., *consistit.*

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al., *inducuntur.*

à spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ *evagatio circa illicita*. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur; nam *malitia* non accipitur hìc secundùm quòd est genus vitiorum, sed sicut dictum est hìc sup. *Rancor* etiam non accipitur hìc communiter pro odio, sed pro quâdam indignatione, sicut dictum est ibid. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum quòd etiam Cassianus, in lib. 10 de Instit. cœnob., cap. 1, et lib. 9, cap. 1, distinguit tristitiam ab acediâ. Sed convenientiùs Gregorius, loc. cit. arg. 2, acediam *tristitiam* nominat, quia, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundùm quòd aliquis recedit à gravi et laborioso opere, vel secundùm quascumque alias causas aliquis tristetur; sed solùm secundùm quòd tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem acediæ, quæ in tantum se convertit ad quietem indebitam, in quantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex acediâ et tristitiâ, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit: nam *amaritudo*, quam Isidorus ponit oriri ex tristitiâ, est quidam effectus *rancoris*. *Otiositas* autem et *somnolentia* reducuntur ad *torporem circa præcepta*, circa quæ est aliquis otiosus, omninò ea prætermittens, et somnolentus ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque, quæ ponit ex acediâ oriri, pertinent ad *evagationem mentis circa illicita;* quæ quidem secundùm quòd in ipsâ arce mentis residet volentis importunè ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis*, secundùm autem quòd pertinet ad cognitionem, dicitur *curiositas;* quantùm autem ad locutionem dicitur *verbositas;* quantùm autem ad corpus in eodem loco non manens dicitur *inquietudo corporis*, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis; quantùm autem ad diversa loca dicitur *instabilitas;* vel potest accipi instabilitas secundùm mutabilitatem propositi.

QUÆSTIO XXXVI.

DE INVIDIA. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de invidiâ et circa hoc quæruntur quatuor: 1° quid sit invidia; 2° utrùm sit peccatum; 3° utrùm sit peccatum mortale; 4° utrùm sit vitium capitale; et de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm invidia sit tristitia.* — (*Inf., art.* 2, *Mal. quæst.* 10, *art.* 1, *ad* 6, *et art.* 2, *ad* 1, *et quæst.* 11, *art.* 3 *et* 4, *corp., et Job* 5, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum. Sed objectum invidiæ est bonum; dicit enim Gregorius in 5 Moral., cap. 31, ante med., de invido loquens: *Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quam felicitas torquet aliena.* Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., cap. 10, in princ.: *Invidebunt tales, quibus sunt quoad aliquid similes aut secundùm genus, aut secundùm cognitionem, aut secundùm staturam, aut secundùm habitum, aut secundùm opinionem.* Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur; unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 36, et quæst. 47, art. 3, cùm de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum in 2 Rhetor., loc. cit. Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cùm memoria bonorum habituum sit causa delectationis, ut supra dictum est, 1-2, qu. 32, art. 3, non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., loc. cit., quòd *his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsis conveniebant, aut ipsi quandoque possidebant.* Ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est quòd Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 14, ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit, quòd *invidia est tristitia de alienis bonis.*

Respondeo dicendum quòd objectùm tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium; et secundùm hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo quando quis tristatur de bono alicujus, in quantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti, sicut cùm homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat; et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 9, paulò à princ.

Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium, in quantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia; et ideò præcipuè de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse, ut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 10, parùm à princ.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; et secundùm hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd quia invidia est de gloriâ alterius, in quantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut de illis tantùm invidia habeatur, quibus homo vult se æquare vel præferre in gloriâ. Hoc autem non est respectu multùm à se distantium. Nullus enim, nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloriâ his qui sunt multò eo majores; putà plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multùm excedit. Et ideò his qui multùm distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Nam cùm illi excedunt in gloriâ,

nem producendi ex se multa genera peccatorum. Fortè tamen propter hoc quòd invidia manifestè ex inani gloriâ nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro in lib. de summo Bono (habetur lib. 1 Different., cap. 35, circa med. Vid. sup., quæst. 25, art. 4, arg. 3), neque à Cassiano in lib. 5 de Institutis cœnobiorum, cap. 1.

Ad secundum dicendum quòd ex verbis illis non habetur quòd invidia sit maximum peccatorum; sed quòd quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia, sicut ibi, lib. 5 Mor. Greg., cap. 31, ante med., inducitur consequenter, *invidiâ diaboli mors introivit in orbem terrarum*, Sap. 2, 24. Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundùm quòd aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solùm de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodò invidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum quòd numerus filiarum invidiæ sic potest sumi, quia in conatu invidiæ est aliquid tanquàm principium, et aliquid tanquàm medium, et aliquid tanquàm terminus (1). Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est *susurratio*; vel manifestè, et sic est *detractio*. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, et sic est *exultatio in adversis*; aut non potest, et sic est *afflictio in prosperis*. Terminus autem est in ipso odio; quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut dictum est, qu. 34, art. 6. Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus secundùm quòd habent gloriam quamdam, alio verò modo est filia invidiæ, secundùm quòd prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directè idem quòd invidia, sed ex eâ sequitur; nam ex tristitiâ de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

QUÆSTIO XXXVII.

De discordia, quæ opponitur paci. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccatis quæ opponuntur paci, et primò de discordiâ, quæ est in corde; secundò de contentione, quæ est in ore; tertiò de his quæ pertinent ad opus; scilicet de schismate, rixâ, et bello, ac seditione.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrùm discordia sit peccatum; 2° utrùm sit filia inanis gloriæ.

Articulus primus. — *Utrùm discordia sit peccatum.* — (*Inf., quæst. 42, art. 2, ad 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo, est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum; quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum: dicitur enim Act. 23, 9, quòd *sciens Paulus quia una pars esset Sadducæorum, et altera Pharisæorum, exclamavit in concilio: Viri fratres, ego Pharisæus sum, et filius Pharisæorum; de spe, et de resurrectione mortuorum ego judicor. Et cùm hoc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et Sadducæos.* Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum, præcipuè mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia; dicitur enim Act. 15, 39: *Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem.* Ergo discordia non est peccatum, et maximè mortale.

Sed contra est quòd ad Gal. 5, *dissensiones*, id est discordiæ, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Nihil autem excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 1 et 3 ex charitate causatur, in quantum scilicet charitas multorum corda conjungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundariò autem bonum proximi. Discordia igitur eâ ratione est peccatum, in quantum hujusmodi concordiæ contrariatur.

Sed sciendum quòd hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter: uno quidem modo per se, alio verò modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus, et motibus dicitur esse id quod est secundùm intentionem. Unde per se discordat aliquis à proximo, quando scienter et ex intentione dissentit à bono divino, et proximi bono, in quo debet consentire; et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem; licèt primi motus hujus discordiæ propter imperfectionem actûs sint peccata venialia.

Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quòd aliquid est præter intentionem. Unde cùm intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem proximi; sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnans charitati; nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur; cùm etiam supra dictum sit, quæst. 29, art. 1 et 3, ad 2, quòd concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum.

Ex quo patet quòd discordia quandoque

(1) Ita codd. Tarr. Alcan. et Paris. et editi recentiores. Al.: *Aliquid tanquàm principium, et aliquid tanquàm terminus*, intermediis omissis.

est ex peccato unius tantùm, putà cùm unus vult bonum, cui alius scienter resistit : quandoque autem est cum peccato utriusque : putà cùm uterque dissentit à bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas unius hominis secundùm se considerata non est regula voluntatis alterius ; sed in quantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundùm propriam regulam. Et ideò discordare à tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur à regulâ divinâ.

Ad secundum dicendum quòd sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, à quâ peccatum est discordare, ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quædam perversa regula, à quâ bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum ; unde dicitur Proverb. 6, 16 : *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus ;* et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias ;* sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in malâ voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quòd Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordes in malo ; nam et Dominus de se dicit Matth. 10, 34 : *Non veni pacem mittere, sed gladium.*

Ad tertium dicendum quòd discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens, et non per se ; uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud, quod ad defectum humanum pertinebat : non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divinâ providentiâ ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

Articulus ii. — *Utrùm discordia sit filia inanis gloriæ. — (Inf., quæst.* 132, *art.* 5, *et Mal. quæst.* 9, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloriâ. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundùm illud Proverb. 15, 18 : *Vir iracundus provocat rixas.* Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus, super Joan., tract. 32, inter med. et fin., exponens illud quod habetur Joan. 7 : *Nondùm erat Spiritus datus,* dicit : *Livor separat, charitas jungit.* Sed discordia nihil est aliud quàm quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est, invidiâ, magis quàm ex inani gloriâ.

3. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi, quia, super illud Matth. 12 : *Omne regnum contra se divisum desolabitur,* dicit Hieronymus (seu sup. illud : *Si Satanas Satanam ejicit*) : *Quo modo concordiâ parvæ res crescunt, sic discordiâ maximæ dilabuntur.* Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis quàm filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, 31 Moral., cap. 17, à med.

Respondeo dicendum quòd discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quòd autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quòd aliquis ea quæ sunt sua, præfert iis quæ sunt aliorum quòd cùm inordinatè fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam.

Et ideò discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd rixa non est idem quod discordia ; nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab irâ, quæ movet animum ad nocendum proximo ; sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd in discordiâ consideratur quid ut terminus *à quo,* hoc est recessus à voluntate alterius ; et quantùm ad hoc causatur ex invidiâ ; consideratur etiam quid ut terminus *ad quem,* hoc est accessus ad id quod est sibi proprium (1) ; et quantùm ad hoc causatur ex inani gloriâ. Et quia in quolibet motu terminus *ad quem* est potior termino *à quo* (finis enim est potior principio), potiùs ponitur discordia filia inanis gloriæ quàm invidiæ ; licèt ex utrâque oriri possit secundùm diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quòd ideò concordiâ parvæ res crescunt, et per discordiam maximæ dilabuntur, quia *virtus quantò est magis unita, tantò est fortior, et per separationem diminuitur,* ut dicitur in lib. de Causis, propos. 17. Unde patet quòd hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum ; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum à discordiâ, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO XXXVIII.

De contentione. — *(In duos articulos divisa.)*

Deinde considerandum est de contentione. et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm contentio sit peccatum mortale ; 2° utrùm sit filia inanis gloriæ.

Articulus primus. — *Utrùm contentio sit peccatum mortale.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur ; in quibus tamen invenitur contentio, secundùm illud Lucæ 22, 24 : *Facta est contentio inter discipulos Jesu, quis eorum*

(1) Ita Garcia, Theologi, Nicolaius, et edit. Patav. Edit. autem Rom. cum cod. Alcan. aliisque : *Consideratur quidem ut terminus à* quo, *recessus à voluntate alterius, et quantùm ad hoc causatur ex invidiâ ; ut terminus autem* ad quem, *accessus ad id quod est sibi proprium.*

esset (1) *major*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli benè disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philipp. 1, 17 : *Quidam ex contentione Christum annuntiant ;* et postea subdit : *Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contingit quòd aliqui vel in judicio; vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potiùs intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt; unde super illud 1 Reg. 14 : *Accidit quâdam die,* etc., dicit Glossa ordin. : *Catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi priùs ad certamen provocentur.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundùm illud Job 39, 32 : *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit?* Et tamen Job non peccavit mortaliter, quia Dominus de eo dicit : *Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Job* ut habetur Job. ult., 7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quòd contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit, 2 ad Timoth. 2, 14 : *Noli verbis contendere;* et Galat. 5, contentio numeratur inter opera carnis, *quæ qui agunt regnum Dei non possidebunt,* ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei, et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione; et propter hoc etiam cùm oratio alicujus per contraria se diffundit, vocatur *contentio;* quæ ponitur unus color rhetoricus à Tullio, qui dicit, lib. 4 Rhetor., ad Heren., inter princ. et med. : *Contentio est cùm ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto : Habet assentatio,* id est, adulatio, *jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert.*

Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter : uno modo quantùm ad intentionem contendentis; alio modo quantùm ad modum. In intentione quidem considerandum est utrùm aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile; vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrùm talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile; unde Tullius dicit in 3 Rhetor., ad Heren., à med., quòd *contentio est oratio acris* (2) *ad confirmandum et confutandum accommodata;* vel excedat convenientiam personarum et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis.

Si ergo accipiatur contentio secundùm quòd importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale; et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens (habetur in Glos. ordin., Rom. 1, sup. illud : *Homicidii contentione;* nec ex Ambrosio occurrit, sed velut ex Anselmo notatur in Glossâ novâ) : *Contentio est impugnatio veritatis cum confidentiâ clamoris.* Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundùm quòd importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale; nisi fortè tanta inordinatio fiat in contendendo, quòd ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cum dixisset 2 ad Timoth. 2 : *Noli verbis contendere,* subdit : *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

Ad primum ergo dicendum quòd in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur; erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondùm enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit (colligitur ex Bedâ, lib. 6 Comment. in Luc., cap. 22); unde Dominus consequenter eos compescuit.

Ad secundum dicendum quòd illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant, quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantùm ad hoc quòd putabant *se suscitare pressuram* Apostolo veritatem fidei prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quòd Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum quòd secundùm completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in judicio contendit qui impugnat veritatem justitiæ; et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundùm hoc Catholici non contendunt contra hæreticos, sed potiùs è converso. Si autem accipiatur contentio in judicio vel disputatione secundùm imperfectam rationem, scilicet secundùm quòd importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum quòd contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Job, cap. 13, 3 : *Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio ;* non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliquâ inordinatione vel animi vel vocis uti.

Articulus ii. — *Utrùm contentio sit filia inanis gloriæ.* — (*Inf., quæst.* 132, *art.* 5, *et Mal. quæst.* 9, *art.* 3, *corp., et ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum; unde dicitur 1 ad Corinth. 3, 3 : *Cùm sit inter vos zelus, et contentio, nonne carnales estis,*

(1) Vulgata, *videtur esse.*
(2) Ita codd. Tarrac. Alcan. et Paris. cum editis passim. Al., *oratio alicujus.*

et secundùm hominem ambulatis? Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidiâ magis oritur.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex irâ oritur, ut patet per Gregorium, 31 Moral., cap. 17, ad fin. Ergo etiam contentio oritur ex irâ.

3. Præterea, inter alia scientia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundùm illud 1 ad Corinth. 8, 1: *Scientia inflat*. Sed contentio plerùmque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipuè veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, 31 Moral., loc. cit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, discordia est filia inanis gloriæ, eò quòd discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est, et inanis gloriæ, propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quòd stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quòd unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit.

Et ideò eâdem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut et discordia (1).

Ad primum ergo dicendum quòd contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidiâ quantùm ad recessum ejus à quo aliquis discordat, vel cum quo contendit; sed quantùm ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbiâ et inani gloriâ, in quantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est, quæst. 37, art. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum quòd clamor assumitur in contentionem, de quâ loquimur, ad finem impugnandæ veritatis; unde non est principale in contentione. Et ideò non oportet quòd contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum quòd superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipuè à bonis etiam sibi contrariis, putà cùm de humilitate aliquis superbit; est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens; secundùm quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideò nihil prohibet ea quæ ex superbiâ vel inani gloriâ per se et directè oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUÆSTIO XXXIX.

De schismate.—(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus; quæ sunt schisma, rixa, seditio et bellum.

Primò ergo circa schisma quæruntur quatuor: 1° utrùm schisma sit speciale peccatum; 2° utrùm sit gravius infidelitate; 3° de potestate schismaticorum; 4° de pœnâ eorum.

(1) Ita codices passim. Editi nonnulli, *et discordia*.

Articulus primus. — *Utrùm schisma sit peccatum speciale.* — (*4, dist. 13, quæst. 2, art. 1, ad 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius I papa, epist. ad Viator. et Pancrat., tom. 5 Concil. (et habetur cap. *Schisma*, 24, quæst. 1) dicit, *scissuram* sonat. Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundùm illud Isa. 59, 2: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ; quia peccatum, secundùm Ambrosium, lib. de Paradiso, cap. 8, parùm ante med., est *cœlestium inobedientia mandatorum*. Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quòd non differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est quòd Augustinus contra Faustum, lib. 20, cap. 3, in princ., et lib. 2 contra Crescon., cap. 4, à med., distinguit inter schisma et hæresim, dicens, quòd *schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio, hæresis verò diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia*. Ergo schisma non est generale peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit in lib. 8 Etymolog., cap. 3, *nomen schismatis à scissurâ animorum vocatum est*, scissio autem unitati opponitur; unde peccatum schismatis dicitur quod directè et per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus; in quibus id quod est intentum, est per se; quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideò peccatum schismatis propriè est speciale peccatum, ex eo quòd intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quæ non solùm alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo; sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritûs.

Et ideò propriè schismatici dicuntur qui propriâ sponte et intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis; nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur; scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione; et iterùm in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, secundùm illud ad Coloss. 2, 18: *Inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei*. Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideò schismatici dicuntur

qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum quòd divisio hominis à Deo per peccatum non est intenta à peccante; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinatâ conversione ipsius ad commutabile bonum; et ideò non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum quòd non obedire præceptis cum rebellione quâdam constituit schismatis rationem. Dico autem *cum rebellione*, cùm et pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, et judicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator, unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum quòd hæresis et schisma distinguuntur secundùm ea quibus utrumque per se et directè opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ charitatis. Et ideò sicut fides et charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate, ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in Epist. ad Tit. (sup. illud cap. 3: *Hæreticum hominem*, etc.) : *Inter schisma et hæresim hoc interesse arbitror, quòd hæresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesiâ separat*. Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundùm illud 1 Timoth. 1, 6 : *A quibus quidam aberrantes*, scilicet à charitate et aliis hujusmodi, *conversi sunt in vaniloquium*; ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quòd *schisma à principio aliquâ in parte potest intelligi diversum ab hæresi; cæterùm nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, ut rectè ab Ecclesiâ recessisse videatur*.

ARTICULUS II. — *Utrùm schisma sit gravius peccatum infidelitate*. — (4, *dist*. 13, *qu*. 2, *art*. 2, *ad* 4, *et Mal. qu*. 2, *art*. 10, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd schisma gravius peccatum sit quàm infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœnâ punitur, secundùm illud Deut. 25, 2 : *Pro mensurâ peccati erit et plagarum modus*. Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quàm etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ, legitur enim Exod. 32, quòd propter idololatriam sunt aliqui humanâ manu gladio interfecti; de peccato autem schismatis legitur Num. 16, 30 : *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos, et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum; scietis, quòd blasphemaverunt Dominum Deum;* decem etiam tribus, quæ vitio schismatis à regno David recesserunt, sunt gravissimè punitæ, ut habetur 4 Reg. 17. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, *bonum multitudinis est majus et divinius quàm bonum unius*, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 2. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quòd schisma sit gravius peccatum quàm infidelitas.

3. Præterea, majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic. cap. 10, circa princ. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis patet, qu. 10, art. 2, et quæst. 23, art. 6. Ergo schisma est gravius peccatum quàm infidelitas.

Sed contra, quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma; addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inductâ, art. præc., ad 3. Ergo schisma est minus peccatum quàm infidelitas.

Respondeo dicendum quòd gravitas peccati dupliciter potest considerari : uno modo secundùm suam speciem; alio modo secundùm circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita et infinitis modis variari possunt; unde cùm quæritur in communi de duobus peccatis quid sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundùm genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex supradictis patet, 1-2, qu. 72, art. 1, et 73, art. 3. Et ideò illud peccatum quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius, sicut peccatum in Deum quàm peccatum in proximum.

Manifestum est autem quòd infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundùm quòd in se est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, et minus quàm sit ipse Deus. Unde manifestum est quòd peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quàm peccatum schismatis; licèt possit contingere quòd aliquis schismaticus graviùs peccet quàm quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd populo illi manifestum erat jam per legem susceptam quòd erat unus Deus, et quòd non erant alii dii colendi; et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum; et ideò non oportebat quòd peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitatâ aliquâ pœnâ, sed solùm communi. Sed non erat sic notum apud eos quòd Moyses deberet esse semper eorum princeps; et ideò rebellantes ejus principatui oportebat miraculosâ et inconsuetâ pœnâ puniri.

Vel potest dici quòd peccatum schismatis quandoque graviùs est punitum in populo illo qui erat ad seditiones et schismata promptus. Dicitur enim Esd. 1, c. 4, 15 : *Civitas illa* (1) *à diebus antiquis adversùm reges rebellat; et seditiones, et prælia concitantur in eâ* (2).

(1) Scilicet Jerusalem.
(2) Vulgata : *Urbs illa, urbs rebellis est, et nocens regibus,*

Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est, 1-2, qu. 105, art. 2, ad 9; nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines à peccato; unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solùm fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut bonum multitudinis est majus quàm bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quàm bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur (1), sicut bonum ordinis exercitûs est minus quàm bonum ducis; et similiter bonum ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quàm bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum quòd charitas habet duo objecta: unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati quantùm ad secundarium bonum, quod est minus quàm objectum fidei, quod est ipse Deus; et ideò ista peccata sunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantùm ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III. — *Utrùm schismatici habeant aliquam potestatem.* — (*3 part., quæst.* 99, *art.* 9, *ad* 2 *et* 3, *et* 4, *dist.* 25, *quæst.* 1, *art.* 2, *et quodl.* 12, *art.* 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus in lib. 1 contra Donatistas, cap. 1, circa med.: *Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquàm recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur; ita redeuntes, qui priusquàm recederent, ordinati sunt, non utique rursùs ordinantur.* Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de unico Baptismo (seu lib. 6 de Bapt. contra Donatistas, cap. 5, circa princ.): *Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus.* Sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesiâ separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea, Urbanus II papa (in concil. Placent. can. 10, et hab. cap. *Ordinationes*, 9, quæst. 1), dicit: *Ab episcopis quondàm catholicè ordinatis, sed in schismate à Romanâ Ecclesiâ separatis, qui consecrati sunt, eos, cùm ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus; si eos vita, et scientia commendat.* Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in quâdam epist., 2, lib. 4, inter med. et fin., et habetur 7, quæst. 1, cap. *Novatianus*: *Qui nec unitatem*, inquit, *spiritûs, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiæ vinculo et sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest, nec honorem.*

Respondeo dicendum quòd duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur; sicut etiam patet in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum, non consecratur iterùm, nisi fuerit dissipatum. Et ideò talis potestas secundùm suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiù vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur; quod patet ex hoc quòd rediens ad Ecclesiam, non iterùm consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundùm quòd movetur à potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quòd tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quòd non liceat eis suâ potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus; quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum.

Potestas autem jurisdictionis est quæ ex simplici injunctione hominis confertur; et talis potestas non immobiliter adhæret; unde in schismaticis et hæreticis non manet; unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi; quod si fecerint, nihil est actum.

Cùm ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secundâ, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm sit conveniens pœna schismaticorum ut excommunicentur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maximè separat hominem à communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in l. 6 contra Donatistas, cap. 5, quòd *baptisma potest recipi à schismatico.* Ergo videtur quòd excommunicatio non est conveniens pœna schismaticis.

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi, reducant; unde contra quosdam dicitur Ezech. 34, 4: *Quod abjectum est, non reduxistis; quod perierat, non quæsistis.* Sed schismatici convenientiùs reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quòd non sint excommunicandi.

3. Præterea, prò eodem peccato non infli-

provinciis, et bella concitantur in eâ ex diebus antiquis.

(1) Ita cum codicibus Tarrac. Alcan. et Paris. Theologi, Nicolaius, et edit Patav. Edit. Rom.: *Ita etiam bonum multitudinis, ad quod unus ordinatur, est minus quàm bonum extrinsecum*, etc.

gitur duplex pœna, secundùm illud Nahum 1, 9 : *Non judicabit* (1) *Deus bis in idipsum.* Sed pro peccato schismatis aliqui pœnâ temporali puniuntur, ut habetur 23, qu. 5, cap. *Quali nos*, ubi dicitur : *Divinæ et mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et ejus pacem perturbantes, à secularibus potestatibus comprimantur.* Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est quod Num. 16, 26, dicitur : *Recedite à tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerunt, *et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

Respondeo dicendum quòd *per quæ peccat quis, per ea debet puniri* (2), ut dicitur Sap. 11, 17. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst., in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se à communione membrorum Ecclesiæ; et quantùm ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur. In alio verò, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ; et ideò quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, justum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum quòd baptismum à schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hâc vitâ cum signo Christi exire, à quocumque detur, etiamsi sit judæus, vel paganus, quàm sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem; cùm etiam ipsa separatio quodammodò eos reducat, dùm de suâ separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum quòd pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales; et ideò quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera; sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem sufficienter non reprimuntur, adhibet coercitionem brachii secularis; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUÆSTIO XL.

De bello. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de bello; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm aliquod bellum sit licitum; 2° utrùm clericis sit licitum bellare; 3° utrùm liceat bellantibus uti insidiis; 4° utrùm liceat in diebus festivis bellare.

Articulus primus. — *Utrùm bellare sit semper peccatum.* — (*Inf., quæst.* 41, *art.* 1, *ad* 3, *et quæst.* 42, *art.* 2, *ad* 1, *et quæst.* 66, *art.* 8, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino inducitur pœna, secundùm illud Matth. 26, 52 : *Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit* (1). Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto; dicitur enim Matth. 5, 39 : *Ego autem dico vobis, non resistere malo*, Et Rom. 12, 19, dicitur : *Non vos defendentes, charissimi, sed date locum iræ.* Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesiâ; quia morientes in hujusmodi tyrociniis, ecclesiasticâ sepulturâ privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in serm. de puero Centurionis (habetur epist. ad Marcel., aliquant. à med., et cap. *Paratus*, 23, quæst. 1) : *Si christiana disciplina omninò bella culparet, hoc potiùs consilium salutis petentibus in Evangelio daretur ut abjicerent arma, seque militiæ omninò subtraherent. Dictum est autem eis : Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit.*

Respondeo dicendum quòd ad hoc quòd aliquod bellum sit justum, tria requiruntur : Primò quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cùm autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licitè defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dùm malefactores puniunt, secundùm illud Apostoli ad Rom. 13, 4 : *Non sine causâ gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malè agit;* ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in psalm. 81, 4 : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Unde Augustinus dicit, contra Faustum, lib. 22, cap. 75, in princ. : *Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penès principes sit.* Secundò requiritur causa justa : ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. QQ. (scil. sup. Jos., quæst. 16) : *Justa bella solent definiri quæ ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod à suis improbè factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est.* Tertiò requiritur ut sit intentio bellantium recta; quâ scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augusti-

(1) Ita LXX : *Non vindicabit*, etc. Vulgata : *Non consurget duplex tribulatio.*
(2) Vulgata, *per hæc et torquetur.*

(1) Vulgata, *omnes... acceperint... peribunt.*

nus in lib. de Verbis Domini (habetur cap. *Apud*, 23, quæst. 1, sed ex August. non occurrit) : *Apud veros Dei cultores etiam illa bella peccata sunt quæ non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur.*

Potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominùs propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. 22 contra Faustum, cap. 74 : *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas; impacatus, implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, lib. 22 cont. Faust., cap. 70, ad fin., *ille accipit gladium qui nullâ superiori, aut legitimâ potestate, aut jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur.* Qui verò ex auctoritate principis vel judicis (si sit persona privata), vel ex zelo justitiæ, quasi ex auctoritate Dei (si sit persona publica), gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur; unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad secundum dicendum quòd hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19, semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit (1). Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Marcellinum, à med. : *Agenda sunt multa etiam cum invitis benignâ quâdam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur : quoniam nihil est infelicius felicitate* (2) *peccantium, quâ pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.*

Ad tertium dicendum quòd etiam illi qui justè bella gerunt, pacem intendunt; et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. 10. Unde Augustinus dicit ad Bonifacium, epist.189, al. 205, à med. : *Non quæritur pax, ut bellum exerceatur* (3) *; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.*

Ad quartum dicendum quòd exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita; sed inordinata exercitia, et periculosa, ex quibus occasiones et deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant, et ideò vocabantur *meditationes armorum*, vel *bella sine sanguine*, ut per Hieronymum patet in quâdam epist. (sed non occurrit). De his Veget., lib. 1 de Re milit., à princ., per multa capp., et lib. 2, cap. 22.

ARTICULUS II. — *Utrùm clericis et episcopis sit licitum pugnare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim in tantum sunt licita et justa, ut dictum est art. præc., in quantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium injuriis. Sed hoc maximè videtur ad prælatos pertinere; dicit enim Gregorius in quâdam homilia (14 in Evang., aliquant. à princ.) : *Lupus super oves venit, cùm quilibet injustus, et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, et non erat, relinquit oves, et fugit; quia dùm sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit.* Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea, 23, quæst. 8, cap. *Igitur*, Leo papa IV scribit : *Cùm sæpè adversa à Sarracenorum partibus pervenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Surracenos clam furtivèque venturos esse dicebant ; pro quo nostrum congregari præcepimus populum; maritimumque ad littus descendere decrevimus.* Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quòd homo aliquid faciat, et quòd facienti consentiat, secundùm illud Rom. 1, 32 : *Non solùm digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Maximè autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum; dicitur enim 23, quæst. 8, cap. *Hortatu*, quòd hortatu et precibus Adriani romanæ urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secùndùm se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium; dicitur enim 23, quæst. 8, cap. *Omni timore*, quòd *si aliquis pro veritate fidei, et salvatione patriæ, ac defensione Christianorum mortuus fuerit, à Deo cœleste præmium consequetur.* Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed contra est quod Petro in personâ episcoporum et clericorum dicitur Matth. 26, 52 : *Converte gladium tuum in vaginam.* Non ergo licet eis pugnare.

Respondeo dicendum quòd ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem à diversis meliùs et expeditiùs aguntur quàm ab uno, ut patet per Philosophum in suâ Polit., lib. 1, cap 1, circa med., et quædam negotia sunt adeò sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint; et ideò illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundùm leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur in Syntag. juris, lib. 25, cap. 15, num. 8.

Bellica autem exercitia maximè repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo : primò quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas in-

(1) Ita cum codd. Camer., Alcan. et Paris. editi plerique. Al., *opus non fuerit.*

(2) Al., *infelicitate*, item, *facilitate.*

(3) Ita cum Mss. et veteribus edit. Nicolaius. Edit. Patav. 1712, ex Augustino, *excitetur.*

quietudines habent; unde multùm impediunt animum à contemplatione divinorum, et laude Dei, et oratione pro populo; quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideò sicut negotiationes, propter hoc quòd nimis implicant animum, interdicuntur clericis; ita et bellica exercitia, secundùm illud 2 ad Timoth. 2, 4: *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis.* Secundò propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passiò Christi, secundùm illud 1 ad Corinth. 11, 26: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Et ideò non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis non licet omninò bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum quòd prælati debent resistere non solùm lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis, qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propriâ personâ utendo, sed spiritualibus, secundùm illud Apostoli 2 ad Corinth. 10, 4: *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo;* quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum quòd prælati et clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propriâ manu pugnent, sed ut justè pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus; sicut et in veteri lege mandabatur, Josue 6, quòd sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primò fuit concessum quòd episcopi, vel clerici ad bella procederent; quòd autem aliqui propriâ manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 4, ad 2, omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideò ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella justa. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad quartum dicendum quòd licèt exercere bella justa sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quòd sunt ad opera magis meritoria deputati; sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad majus bonum.

ARTICULUS III. — *Utrùm sit licitum in bellis uti insidiis.* — (*Inf., quæst.* 71, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. 16, 20: *Justè quod justum est exequeris* (1). Sed insidiæ, cùm sint fraudes quædam, videntur ad injustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis justis.

2. Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est Mentiendum, ut patet per Augustinum in lib. contra mendacium, cap. 15 et seq. Cùm ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit ad Bonifacium, epist. 189, al. 205, à med., videtur quòd non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Præterea, Matth. 7, 12, dicitur: *Quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis;* et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cùm ergo nullus sibi velit insidias, vel fraudes parari, videtur quòd nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. QQ. (sup. Josue, quæst. 10, circ. princ.): *Cùm justum bellum suscipitur, utrùm apertè pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest;* et hoc probat auctoritate Domini, qui mandàvit Josue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue 8.

Respondeo dicendum quòd insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius: uno modo ex eo quòd ei dicitur falsum, vel non servatur promissum; et istud semper est illicitum; et hoc modo nullus debet hostes fallere; sunt enim *quædam jura bellorum, et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda,* ut Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 29.

Alio modo aliquis potest falli ex dicto, vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrinâ sacrâ multa sunt occultanda, maximè infidelibus, ne irrideant, secundùm illud Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus.* Unde multò magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris hoc præcipuè ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. Stratagematum Francorum (Sexti Jul. Frontini lib. 1 Stratag., cap. 1); et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis.

Nec propriè hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm liceat diebus festis bellare.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in diebus festis non liceat bellare. Festa enim

(1) Vulgata, *persequeris*

sunt ordinata ad vacandum divinis; unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Exod. 20. Sabbatum enim interpretatur *requies*. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea, Isa. 58, reprehenduntur quidam quòd in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multò magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea, nihil est inordinatè agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo videtur (1) esse secundùm se inordinatum. Ergo pro nullâ necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est quod 1 Machab. 2, 41, dicitur : *Cogitaverunt laudabiliter* (2) *Judæi dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversùs eum.*

Respondeo dicendum quòd observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit Judæos, dicens, Joan. 7, 23 : *Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Et indeest quòd medici licitè possunt medicari homines in die festo. Multò autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia, et spiritualia, quàm salus corporalis unius hominis. Et ideò pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est justa bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat; hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet à bello abstinere.

Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XLI.

De rixa. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de rixâ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm rixa sit peccatum; 2° utrùm sit filia iræ.

Articulus primus. — *Utrùm rixa sit semper peccatum.* — (*Inf., quæst.* 42, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam; dicit enim Isidorus in lib. 9 Etymologiarum, in litt. *R*, quòd *rixosus est à rictu canino dictus; semper enim ad contradicendum paratus est, et jurgio delectatur, et provocat contendentem.* Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea, Genes. 19, dicitur quòd servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum quòd familia Isaac rixaretur publicè, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

(1) Al., *hoc videtur.*
(2) In Vulgatâ deest *laudabiliter.*

3. Præterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est quòd ad Galat. 5, rixæ ponuntur inter opera carnis; *quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo rixæ non solùm sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud Galat. 5 : *Rixæ*, dicit Glossa interl. quòd *rixæ sunt, quando ex irâ invicem se percutiunt.* Et ideò rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliquâ publicâ auctoritate, sed magis ex inordinatâ voluntate. Et ideò rixa semper importat peccatum.

Et in eo quidem qui alterum invadit injustè, est peccatum mortale; inferre enim nocumentum proximo, etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundùm diversum motum animi ejus, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam, et cum debitâ moderatione se defendat, non est peccatum, nec propriè potest dici rixa ex parte ejus. Si verò cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum; sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet, vel cùm non multùm excedit moderatam defensionem; mortale autem, quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

Ad primum ergo dicendum quòd rixa non simpliciter nominat contentionem; sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur quæ inordinationem rixæ declarant : primò quidem quòd promptitudinem animi habent ad contendendum (1) : quod significat, cùm dicit : *Semper ad contradicendum paratus*, scilicet sive alius benè, sive malè dicat, aut faciat. Secundò quia in ipsâ contradictione delectatur; unde sequitur : *Et in jurgio delectatur.* Tertiò quia ipse alios provocat ad contradictiones; unde sequitur : *Et provocant contendentem.*

Ad secundum dicendum quòd ibi non intelligitur quòd servi Isaac sint rixati, sed quòd incolæ terræ rixati sunt contra eos; unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum quòd ad hoc quòd justum sit bellum, requiritur quòd fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1. Rixa autem fit ex privato affectu iræ, vel odii. Si enim ministri principis aut judicis publicâ potestate aliquos invadant qui se defendant, non dicuntur ipsi rixati, sed illi qui publicæ potestati resistunt;

(1) Ita Mss. et editi omnes libri. Garcia perperàm corrigit, *ad contradicendum.*

et sic illi qui invadunt, non rixantur, neque peccant, sed illi qui se inordinatè defendunt.

ARTICULUS II. — *Utrùm rixa sit filia iræ.* — (*Inf., quæst.* 158, *art.* 8, *corp.*, *et* 3 *part.*, *quæst.* 7, *art.* 2, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Jac. 4, 1 : *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ* (1) *militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, Proverb. 28, 15, dicitur : *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed idem videtur esse rixa quod jurgium. Ergo videtur quòd rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare et dilatare.

3. Præterea, Proverb. 18, 6, dicitur : *Labia stulti immiscent se rixis.* Sed stultitia differt ab irâ; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea, Proverb. 10, 12, dicitur : *Odium suscitat rixas.* Sed odium oritur ex invidiâ, ut dicit Gregorius 31 Moral., cap. 17, à med. Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea, Proverb. 17, 19, dicitur : *Qui meditatur discordias, seminat* (2) *rixas.* Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est, quæst. 37, art. 2. Ergo etiam rixa.

Sed contra est quod Gregorius dicit, 31 Moralium, loc. cit., quòd *ex irâ oritur rixa*; et Proverb. 15, 18, et 29, 22, dicitur : *Vir iracundus provocat rixas.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dùm unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit : uno modo quasi intendens absolutè malum ipsius; et talis læsio pertinet ad odium, cujus intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixæ; et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ; non enim sufficit irato quòd latenter noceat ei contra quem irascitur; sed vult quòd ipse sentiat, et quòd contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ, 1-2, quæst. 46, art. 6, ad 2. Et ideò rixa propriè oritur ex irâ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 25, art. 1 et 2, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur; et secundùm hoc, illud quod proximè oritur ex irâ, oritur etiam ex concupiscentiâ sicut ex primâ radice.

Ad secundum dicendum quòd jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directè concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter, in quantum scilicet ex hoc concitatur ira, dùm aliquis sibi ad injuriam reputat quòd alter ei sese præferat; et sic ex irâ sequuntur jurgia et rixa.

Ad tertium dicendum quòd ira, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 48, art. 3, impedit judicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitiâ; et ex hoc sequitur quòd habeant communem effectum; ex defectu enim rationis contingit quòd aliquis inordinatè alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum quòd rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii, quia præter intentionem odientis est quòd rixosè et manifestè inimicum lædat; quandoque enim etiam occultè eum lædere quærit. Sed quando videt se prævalere, cum rixâ et jurgio læsionem intendit. Sed rixosè aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dictâ in corp.

Ad quintum dicendum quòd ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium, et ideò ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quòd ad invicem rixentur; sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quòd rixa sit filia inanis gloriæ propriè et directè.

QUÆSTIO XLII.

DE SEDITIONE, QUÆ OPPONITUR PACI. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm sit speciale peccatum; 2° utrùm sit mortale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.* — (*Sup., quæst.* 39, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum, quia, ut Isidorus dicit in lib. 10 Etymologiarum, ad litt. S : *Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, et discordias gignit.* Sed ex hoc quòd aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere, nisi illo quod procurat. Ergo videtur quòd seditio non sit speciale peccatum à discordiâ distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur à scissurâ, ut supra dictum est, qu. 39, art. 1. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum à peccato schismatis.

3. Præterea, omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in 31 Moral., cap. 17, à med., ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est quòd 2 ad Cor. 12, seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantùm ad aliquid convenit cum bello et rixâ; quantùm autem ad aliquid differt ab eis.

Convenit quidem cum eis in hoc quòd importat quamdam contradictionem; differt au-

(1) Vulgata : *Nonne hinc? ex concupiscentiis vestris, quæ,* etc.
(2) Vulgata, *diligit.*

tem ab eis in duobus : primò quidem quià bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa inter., 2 ad Corinth. 12 (sup. illud : *Seditiones, animositates, etc.*), dicit quòd *seditiones sunt tumultus ad pugnam;* cùm scilicet aliqui se præparant et intendunt pugnare. Secundò differunt, quia bellum propriè est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos, seditio autem propriè est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, putà cùm una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideò quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideò seditiosus est qui discordiam facit, non qualemcumque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solùm est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinatè ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum quòd seditio differt à schismate in duobus : primò quidem quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ; seditio autem opponitur temporali vel seculari multitudinis unitati, putà civitatis, vel regni; secundò, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solùm importat dissensionem spiritualem; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum quòd seditio, sicut et schisma, sub discordiâ continetur ; utrumque enim est discordia quædam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II. — *Utrùm seditio sit semper peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glossam supra inductam, art. præc. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est justa et licita, ut supra habitum est, quæst. 40, art. 1. Ergo multò magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, seditio est discordia quædam, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem à potestate tyrannicâ liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliquâ dissensione multitudinis, dùm una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia verò nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est quòd Apostolus 2 ad Cor. 12, prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 2, seditio opponitur unitati multitudinis, id est, populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, 2 de Civ. Dei, cap. 21, à med.. et lib. 19, cap. 21, quòd *populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, et utilitatis communione sociatum.* Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris et communis utilitatis.

Manifestum est ergo quòd seditio opponitur et justitiæ et communi bono; et ideò ex suo genere est peccatum mortale, et tantò gravius quantò bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quàm bonum privatum, quod impugnatur per rixam.

Peccatum autem seditionis primò quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissimè peccant; secundò autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi verò qui bonum commune defendunt, eis resistentes non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut supra dictum est, qu. 41, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est, qu. 40, art. 1. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis : unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd discordia ab eo quod non est manifestè bonum, potest esse sine peccato; sed discordia ab eo quod est manifestè bonum, non potest esse sine peccato : et talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifestè bonum.

Ad tertium dicendum quòd regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in 3 Polit., cap. 5, et in 8 Ethic., cap. 10. Et ideò perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis; nisi fortè quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quòd multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quàm ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutiùs dominari possit : hoc enim tyrannicum est, cùm sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

QUÆSTIO XLIII.

DE SCANDALO. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur; inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ, illa scilicet quibus aliquis injustè proximum lædit; sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideò considerandum est hîc de scandalo; circa quod quæruntur octo : 1° quid sit scandalum; 2° utrùm scandalum sit peccatum; 3° utrùm sit peccatum speciale; 4° utrùm sit peccatum mortale; 5° utrùm perfectorum sit scandalizari; 6° utrùm eorum sit scandalizare; 7° utrùm spiritualia bona sint dimittenda propter scanda-

lum; 8° utrùm sint propter scandalum temporalia dimittenda.

Articulus primus. — *Utrùm scandalum convenienter definiatur, quod est dictum, vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ.* — (*4, dist.* 38, *qu.*2, *art.* 1, *et quodl.* 4, *art.* 21, *ad* 3, *et Rom.* 7, *lect.* 2, *et cap.* 14, *lect.* 2, *in princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum inconvenienter definiatur esse *dictum, vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ.* Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur, art. seq. Sed secundùm Augustinum, 22 contra Faustum, cap. 27, in princ., *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Ergo prædicta definitio est insufficiens, quia prætermittit *cogitatum,* sive *concupitum.*

2. Præterea, cùm inter actus virtuosos vel rectos unus virtuosior, vel rectior altero sit; illud solùm videtur non esse minùs rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, vel factum minùs rectum, sequitur quòd omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur *occasio.*

4. Præterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum, quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem; dicit enim Apostolus ad Rom. 14, 21 : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.* Ergo prædicta definitio scandali non est conveniens.

Sed contra est quòd Hieronymus exponens illud quod habetur Matth. 15: *Scis quia Pharisæi, audito hoc verbo,* etc., dicit: *Quando legimus: « Quicumque scandalizaverit, » hoc intelligimus, qui dicto, vel facto occasionem ruinæ dederit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Hieronymus ibidem dicit, quod græcè σκάνδαλον dicitur, nos *offensionem,* vel *ruinam,* vel *impactionem pedis* possumus dicere. Contingit enim quòd quandoque aliquis obex ponitur alicui in viâ corporali, cui impingens disponitur ad ruinam; et talis obex dicitur scandalum.

Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, in quantum scilicet aliquis suâ admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum; et hoc propriè dicitur scandalum.

Nihil autem secundùm propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfectè rectum, magis munit hominem contra casum quàm ad ruinam inducat. Et ideò convenienter dicitur quòd *dictum, vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ,* sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum quòd cogitatio, vel concupiscentia mali latet in corde; unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam; et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum quòd minùs rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundùm se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cùm aliquis recumbit in idolio; quamvis enim hoc secundùm se non sit peccatum, si aliquis hoc non corruptâ intentione faciat; tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideò Apostolus monet 1 ad Thessal. 5, 22: *Ab omni specie malâ abstinete vos.* Et ideò convenienter dicitur *minùs rectum,* ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundùm se peccata, quàm illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra habitum est, 1-2, qu. 75, art. 2, et 3, et qu. 80, art. 1, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideò dicta vel facta alterius hominis possunt esse solùm causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur *dans causam ruinæ,* sed *dans occasionem;* quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens; quia id quod est secundùm accidens uni, potest per se alteri convenire, sicut in definitione fortunæ ponitur *causa per accidens,* ut patet 2 Physic., text. 52.

Ad quartum dicendum quòd dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de suî ratione habet quòd sit inductivum ad peccandum; putà cùm aliquis publicè facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati; et tunc ille qui hujusmodi actum facit, propriè dat occasionem ruinæ, unde vocatur *scandalum activum.* Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis malè dispositus ex hujusmodi operâ inducitur ad peccandum, putà cùm aliquis invidet bonis aliorum; et tunc ille qui facit hujusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantùm in se est; sed alius sumit occasionem, secundùm illud ad Rom. 7, 8: *Occasione autem acceptâ peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Et ideò hoc est *scandalum passivum* sine activo, quia ille qui rectè agit, quantùm

est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quòd etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in altero, putà cùm ad inductionem unius alius peccat, quandoque verò est scandalum activum sine passivo, putà cùm aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit; quandoque verò est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est, hìc supra.

Ad quintum dicendum quòd *infirmitas* nominat promptitudinem ad scandalum; *offensio* autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruinâ; *scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS II. — *Utrùm scandalum sit peccatum.* — (*4, dist.* 38, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et art.* 1, *qu.* 1, *corp., et Rom.* 14, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quòd scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 74, art. 1 et 2. Sed Matth. 18, 7, dicitur : *Necesse est ut veniant scandala.* Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur Matth. 7, 18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu : dicit enim Dominus Petro Matth. 16, 23 : *Scandalum mihi es ;* ubi dicit Hieronymus quòd *error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquàm incentivum videtur esse diaboli.* Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est quòd scandalum est *dictum, vel factum minùs rectum.* Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quòd à rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam supra dictum est, art. præc., ad 4, duplex est scandalum, scilicet passivum in eo qui scandalizatur, et activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur; non enim scandalizatur, nisi in quantum aliqualiter ruit spirituali ruinâ, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato ejus ex cujus facto aliquis scandalizatur, sicut cùm aliquis scandalizatur de his quæ alius benè facit.

Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat, quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum; vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem, ex quâ unusquisque tenetur saluti proximi providere : et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est, art. præc., ad 4.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod dicitur : *Necesse est ut veniant scandala,* non est intelligendum de necessitate absolutâ, sed de necessitate conditionali, quâ scilicet necesse est præscita vel prænuntiata à Deo evenire, si tamen conjunctim accipiatur, ut in 1 dictum est, quæst. 14, art. 13, ad 2, et qu. 23, art. 6, ad 2. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc ut *qui probati sunt, manifesti fiant.* Vel necesse est evenire scandala secundùm conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cavent, sicut si aliquis medicus videns aliquos indebitâ diætâ utentes, dicat : Necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hâc conditione, si diætam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent.

Ad secundum dicendum quòd scandalum ibi largè ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum quòd nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter à processu in viâ Dei ; quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICULUS III. —*Utrùm scandalum sit speciale peccatum.* — (*4, dist.* 38, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2, *et quæst.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est *dictum vel factum minùs rectum.* Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 3 et 5. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundùm aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quòd coram aliis peccatur ; in manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati ; dicitur enim Rom. 14, 15 : *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundùm charitatem ambulas.* Ergo scandalum est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., duplex est scandalum, activum scilicet et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundùm quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam.

Scandalum autem activum potest accipi

dupliciter, per se scilicet, et per accidens : per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis ; ut putà cùm aliquis facto suo vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solùm suæ satisfacere voluntati : et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciem.

Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum ; et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati ; finis enim dat speciem in moralibus, ut dictum supra, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4 et 6. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur ; ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc quòd intenditur speciale proximi nocumentum ; et opponitur directè correctioni fraternæ ; in quâ intenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum quòd omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum ; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut putà cùm aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum ; sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædictâ circumstantiâ, sed ex intentione finis, ut dictum est in corp. art.

Articulus iv. — *Utrùm scandalum sit peccatum mortale.* — (4, *dist.* 38, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *et art.* 4, *quæst.* 2, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12, et quæst. 35, art. 3. Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est art. 2 et 3 præc. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundùm illud Matth. 18, 6 : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris* ; quia, ut dicit Hieronymus in hunc loc., *multò melius est pro culpâ brevem recipere pœnam, quàm æternis servari cruciatibus.* Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale, quia solum peccatum mortale avertit hominem à Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum ; dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 8, 12 : *Percutientes conscientiam fratrum* (1) *infirmam, in Christum peccatis.* Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., scandalum importat impactionem quamdam per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideò scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantùm, putà cùm aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati ; quandoque verò est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, putà cùm aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, putà cùm aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundùm se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliquâ levi indiscretione committit. Quandoque verò est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi, ut si pro eâ conservandâ non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si verò scandalum activum sit per se, putà cùm intendit ducere alium ad peccandum ; si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale ; et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis ; si verò intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus v. — *Utrùm scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.* — (4, *dist.* 38, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maximè perfectus. Sed ipse dixit Petro, Matth. 16, 23 : *Scandalum mihi es.* Ergo multò magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui apponitur in vitâ spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundùm illud 1 ad Thessal. 2, 18 : *Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus semel, et iterùm ; sed impedivit nos Satanas.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundùm illud 1 Joan. 1, 8 : *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est art. præc. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est quod super illud Matth 18 : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, dicit Hieronymus : Nota quòd qui scandalizatur, parvulus est ; majores enim scandala non recipiunt.

Respondeo dicendum quòd scandalum pas-

(1) Vulgata, *eorum*, sed idem significat.

sivum importat quamdam commotionem animi à bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhærent, cujus est immutabilis bonitas; quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi in quantum illi inhærent Christo, secundùm illud 1 ad Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde quantùmcumque videant alios inordinatè se habere dictis vel factis, ipsi à suâ rectitudine non recedunt, secundùm illud psal. 124, 1 : *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem.*

Et ideò in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur, secundùm illud psal. 118, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 2, scandalum largè ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit : *Scandalum mihi es,* quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum quòd in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominùs tendant in Deum, secundùm illud Rom. 8, 38 : *Neque mors, neque vita poterit nos separare à charitate Dei.*

Ad tertium dicendum quòd perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdùm in aliqua peccata venialia ; non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundùm veram scandali rationem; sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundùm illud psal. 72, 2 : *Mei penè moti sunt pedes.*

Articulus vi. — *Utrùm scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.* — (4, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passivè scandalizantur, secundùm illud Matth. 15, 12 : *Scis, quia Pharisæi, audito hoc verbo scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit; dicitur enim ad Galat. 2, 14 : *Cùm vidissem quòd non rectè ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ,* id est, Petro, *coram omnibus : Si tu, cùm Judæus sis, gentiliter et non judaicè vivis, quomodò gentes cogis judaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quàm scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multò minùs scandalum activum.

Respondeo dicendum quòd scandalum activum propriè est cùm aliquis tale aliquid dicit vel facit, quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam; quod quidem est solum illud quod inordinatè fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundùm regulam rationis ordinare, secundùm illud 1 ad Corinth. 14, 40 : *Omnia honestè et secundùm ordinem fiant in vobis;* et præcipuè hanc cautelam adhibent in his in quibus non solùm ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hâc moderatione deficit, hoc provenit ex infirmitate humanâ, secundùm quam à perfectione deficiunt; non tamen in tantum deficiunt, ut multùm ab ordine rationis recedatur, sed modicùm et leviter; quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum quòd scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum quòd Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundùm sententiam Augustini, epist. 28, 40, 71, al. 8, 9 et 19, et ipsius Pauli, subtrahens se à Gentilibus, ut vitaret scandalum Judæorum, quia hoc incautè aliqualiter faciebat, ita quòd ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur; non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quòd meritò possent alii scandalizari; unde patiebantur scandalum passivum; non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum quòd peccata venialia perfectorum præcipuè consistunt in subitis motibus; qui cùm sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua verò etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

Articulus vii. — *Utrùm bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.* — (3 *part.*, *quæst.* 42, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 38, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1 *et* 2, *et Rom.* 14, *lect.* 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim in lib. 3 contra Epist. Parmeniani, cap. 2, à med., docet quòd *ubi schismatis periculum timetur, à punitione peccatorum cessandum est.* Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cùm sit actus justitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maximè videtur esse spiritualis. Sed ab eâ est cessandum propter scandalum, secundùm illud Matth. 7, 6 : *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi disrumpant vos.* Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Præterea, correctio fraterna, cùm sit

actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdùm ex charitate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit in 1 de Civit. Dei, cap. 9, ante med. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea, Hieronymus dicit (habetur in Glossâ Nic. de Lyrâ, sup. illud Matth. 15: *Audito hoc scandalizati*, etc.) quòd *dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salvâ triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ*. Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum multoties potest prætermitti salvâ triplici veritate prædictâ; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; et tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum; quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quòd pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, putà cùm peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius; debet enim homo impedire damnationem proximi quantùm potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 7, aliquant. à princ.: *Si de veritate scandalum sumitur, utiliùs nasci permittitur scandalum quàm quòd veritas relinquatur*. Sed bona spiritualia maximè pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

Respondeo dicendum quòd, cùm duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quæstio ista non habet locum de scandalo activo, quia cùm scandalum activum sit *dictum vel factum minùs rectum*, nihil est cum scandalo activo faciendum.

Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo, quid sit dimittendum, ne aliquis scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quòd nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat; quia secundùm ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quàm alterius. Et ideò ea quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum vitandum.

In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitiâ procedit, cùm scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando; et hoc est scandalum Pharisæorum, qui de doctrinâ Domini scandalizabantur; quod esse contemnendum Dominus docet, Matth. 15.

Quandoque verò scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantiâ; et hujusmodi est scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdùm differenda, ubi periculum non imminet, quousque redditâ ratione hujusmodi scandalum cesset; si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitiâ esse, et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum quòd pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam ad cohibenda peccata; et ideò in tantum habent rationem justitiæ, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitiâ; et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis; tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

Ad secundum dicendum quòd circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur, et ipse actus docendi; quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundùm congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium; et ideò propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo, prætermissâ veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est, qu. 32, art. 2, et ideò eadem ratio est de doctrinâ, et de aliis misericordiæ operibus; de quibus postea dicetur, in resp. ad 4.

Ad tertium dicendum quòd correctio fraterna, sicut supra dictum est, quæst. 33, art. 1, ordinatur ad emendationem fratris; et ideò in tantum computanda est inter spiritualia bona, in quantum hoc consequi potest; quod non contingit, si ex correctione frater scandalizetur. Et ideò, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum quòd in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, non solùm comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectiùs pervenitur ad salutem, secundùm illud 1 ad Cor. 12, 31: *Æmulamini charismata meliora.* Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum; sed sunt interdùm occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est in corp. art. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis; quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire vel in temporalibus (putà pascendo esurientem), vel in spiritualibus (putà docendo ignorantem), sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis; et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum quòd quidam dixe-

runt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria; si enim faciendum est, jam non est malum, neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illâ circumstantiâ sublatâ peccatum veniale esset; sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur; si autem ex causâ rationabili proferatur, non est otiosum, neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; in quantum tamen veniale disponit ad mortale; vergit in detrimentum salutis.

Articulus viii. — *Utrùm propter scandalum sint temporalia dimittenda.* — (4, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 4, *qu.* 3, *et Rom.* 14, *lect.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum quàm quæcumque temporalia bona. Sed id quod minùs diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundùm regulam Hieronymi (habetur in Glossâ Lyrani, sup. illud Matth. 15: *Scis quia Pharisæi*), *omnia quæ possunt prætermitti salvâ triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda.* Sed temporalia possunt prætermitti salvâ triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quàm cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundùm illud Rom. 14, 15: *Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est* Ergo multò magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quàm per judicium. Sed judiciis uti non licet; et præcipuè cum scandalo; dicitur enim Matth. 5, 40: *Ei qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium*; et 1 ad Corinth. 6, 7: *Jam quidem omninò delictum est in vobis, quòd judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quòd temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea, inter omnia temporalia minùs videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offendiculum daret Evangelio Christi*, ut patet 1 ad Corinth. 9, 12; et ex simili causâ Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum. Ergo multò magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est quòd beatus Thomas Cantuariensis repetiit res ecclesiarum cum scandalo regis (Baron., ad ann. 1163, num. 9).

Respondeo dicendum quòd circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus; et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate; et ideò non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis.

Temporalia verò bona quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penès nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum, quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus, art. præc., esse scandalum pusillorum, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 20, ad fin.: *Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, quantùm ab homine credi potest: et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia; et meliùs ei aliquid dabis, cùm petentem injustè correxeris.*

Aliquando verò scandalum nascitur ex malitiâ, quod est scandalum Pharisæorum; et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi (daretur enim malis rapiendi occasio), et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit in 31 Moral., cap. 8, circa med.: *Quidam, dùm temporalia à nobis rapiunt, solummodò sunt tolerandi; quidam verò æquitate servatâ prohibendi, non solâ curâ ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant.*

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ et justitiæ; et ideò non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum quòd non est de intentione Apostoli monere quòd cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis, sed quòd talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundùm illud 1 ad Cor. 8, 13: *Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.*

Ad quartum dicendum quòd secundùm Augustinum, in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19, illud præceptum Domini est intelligendum secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus priùs pati injuriam vel fraudem, quàm judicium subire, si hoc expediat; quandoque tamen non expedit, ut dictum est in resp. ad 2. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum quòd scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantiâ procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideò ad tempus abstinendum erat, ut priùs instruerentur hoc esse debitum; et ex simili causâ Ecclesia abstinet à decimis exigendis

in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præceptis charitatis; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrùm de charitate sint danda præcepta; 2° utrùm unum tantùm, vel duo; 3° utrùm duo sufficiant; 4° utrùm convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur; 5° utrùm convenienter addatur: *Ex totâ mente*, etc.; 6° utrùm præceptum hoc possit in vitâ istâ impleri; 7° de hoc præcepto: *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* 8° utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

Articulus primus. — *Utrùm de charitate debeat dari aliquod præceptum.* — (*3 cont., cap.* 116 *et* 117.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cùm sit forma virtutum, ut supra dictum est quæst. 23, art. 8. Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas, quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* ut dicitur 2 ad Cor. 3, 17. Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 90, art. 2, et quæst. 100, art. 2. Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed contra, illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 16, art. 1, et 1-2, quæst. 99, art. 1, præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum.

Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit 1 ad Tim. 1, 5: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum; et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia verò mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eò quod est propter aliud; et ideò maximum præceptum est de charitate, ut dicitur Matth. 22.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 100, art. 10, cùm de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum; putà sub hoc præcepto: *Honora patrem tuum et matrem tuam,* non cadit, quòd hoc ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur; sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propriâ voluntate; et ideò libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum quòd omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideò præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta Decalogi; sed in omnibus includuntur.

Articulus II. — *Utrùm de charitate fuerint danda duo præcepta.* — (*1-2, quæst.* 99, *art.* 1, *ad* 2, *et inf., qu.* 58, *art.* 1, *ad* 6, *et* 3 *cont., cap.* 116 *et* 117.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est, art. præc., arg. 3. Sed charitas est una virtus, ùt ex supra dictis patet, quæst. 33, art. 5. Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 22 et 27, *charitas in proximo non diligit nisi Deum.* Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum: *Diliges Dominum Deum tuum.* Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quinimò dicitur Luc. 14, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem suam, non potest meus esse discipulus.* Ergò non est aliud præceptum de dilectione Dei, et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 13, 8: *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta inclu-

duntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 21 : *Hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 91, art. 3, qu. 94, art. 2, cùm de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfectè cognosceret principia secundùm totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsùm proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis non dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 7, ad 2, et qu. 26, art. 1, ad 1. Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur.

Et ideò non solùm oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minùs capaces, qui non de facili considerant unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum; et ideò oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad secundum dicendum quòd Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem; et tamen oportuit de utroque explicitè dari præcepta, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem; et secundùm hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, et è converso; et tamen oportuit utrumque præceptum explicitè dari, ratione jam dictâ in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrùm sufficiant duo præcepta charitatis.* — (*3 cont., cap.* 116 *et* 117, *et Ver. qu.* 2, *art.* 4, *ad* 6, *et Rom.* 13, *lect.* 1, *et Gal.* 5, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundùm objecta distinguuntur. Cùm ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supra dictis patet, quæst. 25, art. 12, et quæst. 26, videtur quòd quatuor debeant esse præcepta charitatis; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solùm est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum à malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solùm affirmativa, sed etiam negativa; et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 22, 40 : *In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ.*

Respondeo dicendum quòd charitas, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est; unde Gregorius dicit in quâdam homil. (17 in Evang., circ. princ.: *Charitas minùs quàm inter duos haberi non potest.* Quomodò autem ex charitate aliquis seipsum diligat, supra dictum est, quæst. 25, art. 4.

Cùm autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem; convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt; unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 23, in princ., *cùm quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, id est de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui.* Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinatè diligat, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc quòd homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum quòd alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causâ, ut ex supra dictis patet, quæst. 28, art. 4, et quæst. 29, art. 3. Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicitè præcepta tradita. De gaudio quidem Philipp. 4, 4 : *Gaudete in Domino semper* ; de pace autem ad Hebr. 12, 14 : *Pacem sequimini cum omnibus* ; de beneficentiâ autem ad Galat. ult. 10 : *Dùm tempus habemus, operemur bonum ad omnes* ; de singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacrâ Scripturâ, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum quòd plus est operari bonum, quàm vitare malum; et ideò in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicitè inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita; nam contra odium dicitur Levit. 19, 17 : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo* ; contra acediam dicitur Eccli. 6, 26 : *Ne acedieris in vinculis ejus* ; contra invidiam Galat. 5, 26 : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes* ; contra discordiam verò 1 ad Corinth. 1, 10 : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata* ; contra scandalum autem ad Rom. 14, c. 13 : *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm convenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde.* — (*Inf., art.* 5, *et locis ibidem notatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præceptis charitatis; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm de charitate sint danda præcepta; 2° utrùm unum tantùm, vel duo; 3° utrùm duo sufficiant; 4° utrùm convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur; 5° utrùm convenienter addatur : *Ex totâ mente,* etc.; 6° utrùm præceptum hoc possit in vitâ istâ impleri; 7° de hoc præcepto : *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* 8° utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

Articulus primus. — *Utrùm de charitate debeat dari aliquod præceptum.* — (3 *cont.*, *cap.* 116 *et* 117.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cùm sit forma virtutum, ut supra dictum est quæst. 23, art. 8. Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas, quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* ut dicitur 2 ad Cor. 3, 17. Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 90, art. 2, et quæst. 100, art. 2. Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed contra, illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 16, art. 1, et 1-2, quæst. 99, art. 1, præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum.

Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit 1 ad Tim. 1, 5 : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum; et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia verò mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eò quod est propter aliud; et ideò maximum præceptum est de charitate, ut dicitur Matth. 22.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 100, art. 10, cùm de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum; putà sub hoc præcepto : *Honora patrem tuum et matrem tuam,* non cadit, quòd hoc ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur; sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propriâ voluntate; et ideò libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum quòd omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideò præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta Decalogi; sed in omnibus includuntur.

Articulus ii. — *Utrùm de charitate fuerint danda duo præcepta.* — (1-2, *quæst.* 99, *art.* 1, *ad* 2, *et inf., qu.* 58, *art.* 1, *ad* 6, *et* 3 *cont.*, *cap.* 116 *et* 117.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est, art. præc., arg. 3. Sed charitas est una virtus, ut ex supra dictis patet, quæst. 33, art. 5. Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 22 et 27, *charitas in proximo non diligit nisi Deum.* Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum.* Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quinimò dicitur Luc. 14, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem suam, non potest meus esse discipulus.* Ergò non est aliud præceptum de dilectione Dei, et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 13, 8 : *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta inclu-

duntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 21 : *Hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 91, art. 3, qu. 94, art. 2, cùm de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfectè cognosceret principia secundùm totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsùm proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis non dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 7, ad 2, et qu. 26, art. 1, ad 1. Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur.

Et ideò non solùm oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minùs capaces, qui non de facili considerant unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum; et ideò oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad secundum dicendum quòd Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem; et tamen oportuit de utroque explicitè dari præcepta, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem; et secundùm hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, et è converso; et tamen oportuit utrumque præceptum explicitè dari, ratione jam dictâ in corp. art.

Articulus iii. — *Utrùm sufficiant duo præcepta charitatis.* — (*3 cont., cap.* 116 *et* 117, *et Ver. qu.* 2, *art.* 4, *ad* 6, *et Rom.* 13, *lect.* 1, *et Gal.* 5, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundùm objecta distinguuntur. Cùm ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supra dictis patet, quæst. 25, art. 12, et quæst. 26, videtur quòd quatuor debeant esse præcepta charitatis; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solùm est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum à malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solùm affirmativa, sed etiam negativa; et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 22, 40 : *In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ.*

Respondeo dicendum quòd charitas, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est; unde Gregorius dicit in quâdam homil. (17 in Evang., circ. princ.: *Charitas minùs quàm inter duos haberi non potest.* Quomodò autem ex charitate aliquis seipsum diligat, supra dictum est, quæst. 25, art. 4.

Cùm autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem; convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt; unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 23, in princ., *cùm quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, id est de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui.* Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinatè diligat, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc quòd homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum quòd alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causâ, ut ex supra dictis patet, quæst. 28, art. 4, et quæst. 29, art. 3. Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicitè præcepta tradita. De gaudio quidem Philipp. 4, 4 : *Gaudete in Domino semper ;* de pace autem ad Hebr. 12, 14 : *Pacem sequimini cum omnibus ;* de beneficentiâ autem ad Galat. ult. 10 : *Dùm tempus habemus, operemur bonum ad omnes ;* de singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacrâ Scripturâ, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum quòd plus est operari bonum, quàm vitare malum; et ideò in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicitè inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita; nam contra odium dicitur Levit. 19, 17 : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo ;* contra acediam dicitur Eccli. 6, 26 : *Ne acedieris in vinculis ejus ;* contra invidiam Galat. 5, 26 : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes ;* contra discordiam verò 1 ad Corinth. 1, 10 : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata ;* contra scandalum autem ad Rom. 14, c. 13 : *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.*

Articulus iv. — *Utrùm convenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde.* — (*Inf., art.* 5, *et locis ibidem notatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

justa. Tertiò ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem, vel delectationem, sed eâ ratione quòd velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio proximi sit vera; nam cùm quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non verè diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus viii.—*Utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.* —(1-2, *quæst.* 100, *art.* 9; *et* 3, *dist.* 29, *art.* 1, *ad* 5, *et dist.* 36, *art.* 6, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 12, *ad* 16, *et art.* 14, *ad* 2, 3 *et* 7, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 7, *ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantùm debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacrâ Scripturâ. Sed ordo charitatis, qui supra positus est, nusquàm traditur nobis in sacrâ Scripturâ. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, ordo distinctionem quamdam importat. Sed indistinctè præcipitur dilectio proximi, cùm dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Sed contra, illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundùm illud Jerem. 31, 33 : *Dabo legem meam in cordibus eorum* (1). Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundùm illud Cantic. 2, 4 : *Ordinavit in me charitatem.* Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 4 huj. qu., ad 1, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actûs, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cùm accipiatur secundùm proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supra dictis patet, qu. 25, art. 12, et qu. 26, art. 1 et 2. Unde manifestum est quòd ordo charitatis debet cadere sub præcepto.

Ad primum ergo dicendum quòd homo plus satisfacit ei quem plus diligit; et ita si minùs diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minùs satisfacere debet; et sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad secundum dicendum quòd ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacrâ Scripturâ exprimitur. Nam cùm mandatur quòd Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi quòd Deum super omnia debemus diligere. Cùm autem mandatur, quòd aliquis diligat proximum *sicut seipsum*, præfertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi; similiter etiam cùm mandatur, 1 Joan. 3, 16, quòd *debemus pro fratribus animam ponere,* id est, vitam corporalem, datur intelligi quòd proximum plus debemus diligere quàm corpus proprium; similiter etiam cùm mandatur ad Gal. ult., quòd *maximè operemur bonum ad domesticos fidei,* et 1 ad Tim. 5, vituperatur *qui non habet curam suorum, et maximè domesticorum,* datur intelligi quòd inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc ipso quod dicitur : *Diliges proximum tuum,* datur consequenter intelligi quòd illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

(1) Vulgata : *In visceribus eorum, et in corde eorum scribam eum.*

QUÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ. —(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati; et primò de ipsâ sapientiâ; secundò de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm sapientia debeat numerari inter dona Spiritûs sancti; 2° in quo sit sicut in subjecto; 3° utrùm sapientia sit speculativa tantùm, vel etiam practica; 4° utrùm sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali; 5° utrùm sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem; 6° quæ beatitudo ei respondeat.

Articulus primus. — *Utrùm sapientia debeat inter dona Spiritûs sancti computari.* —(*Inf., art.* 4, *ad* 1; *et* 3, *dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non debeat inter dona Spiritûs sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est, 1-2, qu. 68, art. 8. Sed virtus se habet solùm ad bonum : unde et Augustinus dicit in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 19, à princ., quòd *nullus virtutibus malè utitur.* Ergo multò magis dona Spiritûs sancti se habent solùm ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum; dicitur enim Jac. 3, 15 : Quædam sapientia *est terrena, animalis, diabolica.* Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritûs sancti.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 de Trin., cap. 14, circ. princ., *sapientia est divinarum rerum cognitio.* Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex supra dictis patet, quæst. 4, art. 7, et 1-2, quæst. 62, art. 3. Ergo sapientia magis debet dici virtus quàm donum.

3. Præterea, Job 28, 28, dicitur : *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, et recedere à malo, intelligentia;* ubi secundùm litteram septuaginta Interpretum, quâ utitur Augustinus, lib. 12 de Trin., cap. 14, parùm à princ., et lib. 14, cap. 1, habetur : *Ecce pietas ipsa est sapientia.* Sed tam timor quàm pietas ponuntur dona Spiritûs sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritûs sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod Isa. 11, 2, dicitur: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectûs.*

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, in princ. Metaph., cap. 2, *ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissimè de aliis judicatur, et secundùm quam omnia ordinare oportet.*

Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis judicare et ordinare, dicitur esse sapiens illo genere, ut in medicinâ vel architecturâ, secundùm illud 1 ad Corinth. 3, 10: *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare.

Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundùm illud 1 ad Corinth. 2, 15: *Spiritualis judicat omnia;* quia, sicut ibidem dicitur: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Unde manifestum est quòd sapientia est donum Spiritûs sancti.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum dicitur dupliciter: uno modo quod est verè bonum, et simpliciter perfectum; alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundùm quamdam similitudinem, quod est in malitiâ perfectum, sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., text. 21. Et sicut circa ea quæ sunt verè bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo verè sapiens, ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad malè agendum, secundùm illud Jerem. 4, 22: *Sapientes sunt, ut faciant mala, benè autem facere nescierunt.* Quicumque autem avertitur à fine debito, necesse est quòd aliquem finem indebitum sibi præstituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur *sapientia terrena;* si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis;* si autem in aliquâ excellentiâ, vocatur *sapientia diabolica,* propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur Job 41, 25: *Ipse est rex super omnes filios superbiæ.*

Ad secundum dicendum quòd sapientia quæ ponitur donum Spiritûs sancti, differt ab eâ quæ ponitur virtus intellectualis acquisita; nam illa acquiritur studio humano; hæc autem est *de sursùm descendens;* ut dicitur Jacobi 3, 14. Similiter etiam differt à fide; nam fides assentit veritati divinæ secundùm seipsam; sed judicium, quod est secundùm veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideò donum sapientiæ præsupponit fidem, quia *unusquisque benè judicat quæ cognoscit*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 3.

Ad tertium dicendum quòd sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, in quantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quòd *pietas est sapientia;* et eâdem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quòd homo habet rectum judicium de divinis, quòd Deum timet et colit.

ARTICULUS II. — *Utrùm sapientia sit in intellectu sicut in subjecto.* — (3, *dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. de gratiâ novi Testamenti, epist. 120, cap. 18, à princ., quòd *sapientia est charitas Dei.* Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est, quæst. 24, art. 1. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, Eccli. 6, 23, dicitur: *Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est;* dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia*, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectûs. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, aliquant. à princ., quòd *sapientia contrariatur stultitiæ.* Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundùm rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter: uno modo secundùm perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum; sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem rectè judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, rectè judicat de eis ille qui habet habitum castitatis.

Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundùm quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundùm quòd donum est Spiritûs sancti; sicut Dionysius dicit in 2 cap. de div. Nom., à med. lect. 4, quòd *Hierotheus est perfectus in divinis, non solùm discens, sed et patiens divina.*

Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundùm illud 1 ad Corinth. 6, 17: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est rectè judicare, ut supra habitum est, art. præc., et 1-2, quæst. 14 art 1.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de sapientiâ quantùm ad suam causam; ex quo etiam sumitur nomen sapientiæ, secundùm quòd saporem quemdam importat.

Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis: quod non videtur; quia talis expositio non convenit nisi secundùm nomen quod habet sapientia in latinâ linguâ; in græco autem non competit, et fortè nec in aliis linguis. Unde potiùs videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus famâ, quâ à cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum quòd intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare: ad quorum primum ordinatur donum intellectûs; ad secundum autem, secundùm rationes divinas, donum sapientiæ; sed secundùm rationes humanas, donum scientiæ.

Articulus III. — *Utrùm sapientia sit speculativa tantùm, an etiam practica.* — (*Sup., quæst.* 10, *art.* 7, *et* 1 *part.*, *qu.* 64, *art.* 1, *corp.; et* 3, *dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit practica, sed speculativa tantùm. Donum enim sapientiæ est excellentius quàm sapientia, secundùm quòd est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundùm quòd est intellectualis virtus, est speculativa tantùm. Ergo multò magis sapientia quæ est donum, est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit in 6 Moral., cap. ult., circ. princ., quòd *in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur; in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur.* Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia, ut dicitur Sap. 8, 16, *non habet amaritudinem conversatio ejus, nec tædium convictus illius.* Ergo sapientia est contemplativa tantùm, non autem practica, sive activa.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. 4, 5: *In sapientiâ ambulate ad eos qui foris sunt.* Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solùm speculativa, sed etiam practica.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 12 de Trinit., cap. 14, superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem lib., cap. 7, in fine, dicit, *intendit rationibus supernis*, scilicet divinis, *et conspiciendis, et consulendis*; conspiciendis quidem, secundùm quòd divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundùm quòd per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos.

Sic ergo sapientia, secundùm quòd est donum, non solùm est speculativa, sed etiam practica

Ad primum ergo dicendum quòd quantò aliqua virtus est altior, tantò ad plura se extendit, ut habetur in lib. de Causis, proposit. 10 et 17. Unde ex hoc ipso quòd sapientia quæ est donum, est excellentior quàm sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quòd non solùm dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum quòd divina in se quidem sunt necessaria, et æterna; sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum quòd prius est considerare aliquid in seipso quàm secundùm quòd ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam priùs pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii; et posteriùs dirigere actus humanos secundùm rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo, aut labor; sed potiùs amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

Articulus IV. — *Utrùm sapientia possit esse sine gratiâ, et cum peccato mortali.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia possit esse sine gratiâ et cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipuè sancti gloriantur, secundùm illud 2 ad Corinth. 1, 12: *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Sed de sapientiâ suâ non debet aliquis gloriari, secundùm illud Jerem. 9, 23: *Non glorietur sapiens in sapientiâ suâ.* Ergo sapientia potest esse sine gratiâ cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est art 1 huj. quæst. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundùm illud Rom. 1, 18: *Veritatem Dei in injustitiâ detinent.* Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea, Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 18, in princ., de charitate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius; hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ.* Sed sapientia differt à charitate. Ergo non dividit inter filios regni, et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1, 4: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

Respondeo dicendum quòd sapientia quæ est donum Spiritûs sancti, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quâdam connaturalitate, sive unione ad divina; quæ quidem est per charitatem, ut dictum est art. 2 hujus qu., et qu. 23, art. 5. Et ideò sapientia de quâ loquimur præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supra dictis patet, qu. 24, art. 12. Unde relinquitur quòd sapientia de quâ loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum quòd illud intelligendum est de sapientiâ in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de quâ sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundùm illud Proverb. 30, 2 : *Sapientia hominum non est mecum.* Gloriantur autem de sapientiâ divinâ, secundùm illud 1 ad Corinth. 1, 30 : *Factus est nobis sapientia à Deo.*

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali; non autem de illâ sapientiâ de quâ loquimur.

Ad tertium dicendum quòd sapientia etsi differt à charitate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULUS V. — *Utrùm sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.* — (1-2, *quæst.* 68, *art.* 5, *ad* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere quàm sapientiam audire. Sed solùm perfectorum est sapientiam audire, secundùm illud 1 ad Cor. 2, 6 : *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Cùm ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quòd multò minùs omnes habentes gratiam habeant sapientiam.

2. Præterea, *sapientis est ordinare*, ut Philosophus dicit in 1 Metaphys., cap. 2, et Jac. 3, 17, dicitur, quòd est *judicans sine simulatione.* Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solùm prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, *sapientia datur contra stultitiam*, ut Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, aliquant. à princ. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodùm sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed contra est quòd quicumque est sine peccato mortali, diligitur à Deo, quia charitatem habet, quâ Deum diligit; Deus autem *diligentes se diligit*, ut dicitur Prov. 8. Sed Sap. 7, 28, dicitur quòd *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientiâ inhabitat.* Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

Respondeo dicendum quòd sapientia de quâ loquimur, sicut dictum est art. præc., importat quamdam rectitudinem judicii circa divina et conspicienda, et consulenda; et quantùm ad utrumque ex unione ad divina secundùm diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantùm sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quàm etiam in ordinatione rerum humanarum secundùm divinas regulas, quantùm est necessarium ad salutem; et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem; quia si natura non deficit in necessariis, multò minùs gratia. Unde dicitur 1 Joan. 2, 27 : *Unctio docet vos de omnibus.*

Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum et quantùm ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt; et etiam quantùm ad directionem humanorum secundùm regulas divinas, in quantum possunt secundùm eas non solùm seipsos, sed etiam alios ordinare; et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundùm illud 1 ad Corinth. 12, 8 : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus loquitur ibi de sapientiâ, secundùm quòd se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.*

Ad secundum dicendum quòd quamvis ordinare alios homines, et de eis judicare pertineat ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, et de eis judicare pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium, in epist. ad Demophilum, quæst. 8, à med.

Ad tertium dicendum quòd amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundùm quòd est donum Spiritûs sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI. — *Utrùm septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.* — (1-2, *qu.* 69, *art.* 3, *corp.*, *fin.*, *et ad* 1, *et art.* 4, *corp.*, *in fin.*; *et* 3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 4 *et* 6, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Utrumque autem horum pertinet immediatè ad charitatem : nam de pace dicitur in Psal. 118, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam*; et, ut Apostolus dicit Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*; qui quidem est *spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater*, ut dicitur Rom. 8, 15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati quàm sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quàm per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundùm illud Sap. 7, 27 : *Per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et Prophetas constituit.* Pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cùm procedant ex charitate, ut dictum est qu. 29, art 3. Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundùm dilectionem charitatis quàm secundùm pacem.

3. Præterea, Jacobi 3, 17, dicitur : *Quæ de sursùm est sapientia, primùm quidem pudica*

est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordiâ et fructibus bonis, judicans (1) *sine simulatione.* Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundùm pacem quàm secundùm alios effectus cœlestis sapientiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, circ. med., quòd *sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.*

Respondeo dicendum quòd septima beatitudo congruè adaptatur dono sapientiæ et quantùm ad meritum, et quantùm ad præmium.

Ad meritum quidem pertinet quod dicitur : *Beati pacifici.* Pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis, quorum utrumque contingit per hoc quòd ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam *pax est tranquillitas ordinis,* ut Augustinus dicit, 19 de Civitate Dei, cap. 13, circ. princ. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum in principio Metaph., cap. 2. Et ideò esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur : *Filii Dei vocabuntur.* Dicuntur autem aliqui filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundùm illud Rom. 8, 29 : *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui;* qui quidem est sapientia genita. Et ideò participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum quòd charitatis est habere pacem; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus in tantum dicitur *spiritus adoptionis,* in quantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum quòd illud est intelligendum de sapientiâ increatâ, quæ primò se nobis unit per donum charitatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideò sapientia infusa, quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. 3 huj. qu., ad sapientiam, secundùm quòd est donum, pertinet non solùm contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In quâ quidem directione primò occurrit remotio à malis, quæ contrariantur sapientiæ; unde et timor dicitur esse *initium sapientiæ,* in quantum facit recedere à malis; ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideò convenienter Jacobus dicit, quòd *sapientia quæ desursùm est,* quæ est donum Spiritûs sancti, *primùm est pudica,* quasi vitans corruptelas peccati; *deinde* autem *pacifica,* quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam verò omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primò occurrit quòd, quantùm ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantùm ad hoc dicitur *modesta.* Secundò ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; et quantùm ad hoc subdit, *suadibilis.* Et hæc duo pertinent ad hoc quòd homo consequatur pacem in seipso. Sed ulteriùs ad hoc quòd homo sit pacificus etiam aliis, primò requiritur ut bonis eorum non repugnet; et hoc est quod dicit : *Bonis consentiens.* Secundò quòd defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu; et hoc est quod dicitur : *Plena misericordiâ et fructibus bonis.* Tertiò requiritur ut charitativè emendare peccata aliorum satagat; et hoc est quod dicit, *judicans* (1) *sine simulatione,* ne scilicet correctionem prætendens, odium intendat explere.

(1) Ita omnes editi cum pluribus Mss. Al., in solutione hujus argumenti, *non judicans*, etc. ut legitur in Vulgatâ.

(1) Vide supra notata ad argumentum 3.

QUÆSTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de stultitiâ, quæ opponitur sapientiæ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm stultitia opponatur sapientiæ; 2° utrùm stultitia sit peccatum; 3° ad quod vitium capitale reducatur.

Articulus primus. — *Utrùm stultitia opponatur sapientiæ.*— (*Sup., quæst.* 8, *art.* 6, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directè videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia; quia insipientia videtur esse solùm circa divina; sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina, et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam; dicitur enim 1 ad Cor. 3, 18 : *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc seculo, stultus fiat ut sit sapiens.* Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ : dicitur enim Jerem. 10, 14 : *Stultus factus est omnis homo à scientiâ suâ;* sapientia autem quædam scientia est, et Isai. 47, 10, dicitur : *Sapientia tua, et scientia tua, hæc decepit te;* decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *S,* quòd *stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuriâ.* Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit in 10 Moral., cap. 16, et 17. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, aliquant. à princ., quòd *donum sapientiæ datur contra stultitiam.*

Respondeo dicendum quòd nomen stultitiæ à stupore videtur esse sumptum; unde Isidorus dicit, in lib 10 Etymol., loc. sup. cit.: *Stultus est qui propter stuporem non movetur.* Et differt stultitia à fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia *stultitia* importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; *fatuitas* autem importat totaliter spiritualis sensûs privationem. Et ideò convenienter stultitia sapientiæ opponitur.

Sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, *dictus est à sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum, atque causarum.* Unde patet quòd *stultitia* opponitur sapientiæ sicut contrarium; *fatuitas* autem sicut pura negatio: nam fatuus caret sensu judicandi; stultus autem habet sensum, sed hebetatum; sapiens autem subtilem et perspicacem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Isidorus ibidem dicit, *insipiens contrarius est sapienti, eò quòd sine sapore est discretionis et sensûs.* Unde idem videtur esse insipientia cum stultitiâ. Præcipuè autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summâ judicii (1), quæ attenditur secundùm causam altissimam; nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut est quædam sapientia mala, ut supra dictum est, qu. præc., art. 1, ad 1, quæ dicitur *sapientia seculi,* quia accipit pro causâ altissimâ, et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit: et de hâc stultitiâ loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum quòd sapientia seculi est quæ decipit, et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum 1 ad Cor. 3.

Ad quartum dicendum quòd non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quòd homini non sapiunt terrena, sed sola cœlestia; unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quòd homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria; et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

Articulus ii. — *Utrùm stultitia sit peccatum.* — (*Inf., art.* 3, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis à naturâ. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, *omne peccatum est voluntarium,* ut Augustinus dicit, lib. de verâ Relig., cap. 14, circa princ. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 1, 32: *Prosperitas stultorum perdet eos.* Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

Respondeo dicendum quòd stultitia, sicut dictum est art. præc., importat quemdam stuporem sensûs in judicando, et præcipuè circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando, dupliciter: uno modo ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus; et talis stultitia non est peccatum; alio modo in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis; ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipiendum divina, secundùm illud 1 ad Cor. 2, 14: *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritûs Dei;* sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia; et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus, et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis: nam luxuriosus vult delectationem, sine quâ non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum; vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum quòd stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est, quæst. 16, cùm de scientiâ et intellectu ageretur.

Articulus iii. — *Utrùm stultitia sit filia luxuriæ.* — (*Job* 5, *princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd stultitia non sit filia luxuriæ. Gregorius enim, 31 Moral., cap. 17, à med., enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuriâ.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Cor. 3, 19. *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.* Sed, sicut Gregorius dicit, 10 Moral., cap. 16, in princ., *sapientia hujus mundi est, cor machinationibus tegere;* quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quàm luxuriæ.

3. Præterea, ex irâ aliqui præcipuè vertuntur in furorem et insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex irâ quàm ex luxuriâ.

Sed contra est quod dicitur Prov. 7, 22: *Statim eam sequitur,* scilicet meretricem, *ignorans quòd ad vincula stultus trahatur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. præc., stultitia, secundùm quòd est peccatum, provenit ex hoc quòd sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda. Maximè autem sensus hominis immergitur ad terrena

(1) Ita cum quinque codicibus edit. Rom. Nicolaius cum exemplo Paris. et Duacensi, *in sapientiâ judicii;* mavult tamen, *in sapientiæ judicio,* quod habet edit. Patav. 1698. Patav. 1712: *In sententia judicii.* Al.: *In sapientiis judicii.*

per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maximè absorbetur; et ideò stultitia quæ est peccatum, maximè nascitur ex luxuriâ.

Ad primum ergo dicendum quòd ad stultitiam pertinet quòd homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriæ quæ pertinent ad stultitiam, scilicet *odium Dei et desperationem futuri seculi*, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quòd quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad tertium dicendum quòd ira, ut supra dictum est, 1-2, qu. 48, art. 2, 3 et 4, suâ acuitate maximè immutat corporis naturam; unde maximè causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maximè provenit ex luxuriâ, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se. — (*In sexdecim articulos divisa.*)

Consequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales et primò de prudentiâ secundùm se; secundò de partibus ejus; tertiò de dono ei correspondente; quartò de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quæruntur sexdecim: 1° utrùm prudentia sit in voluntate vel in ratione; 2° si est in ratione, utrùm in practicâ tantùm, vel etiam in speculativâ; 3° utrùm sit cognoscitiva singularium; 4° utrùm sit virtus; 5° utrùm sit virtus specialis; 6° utrùm præstituat finem virtutibus moralibus; 7° utrùm constituat medium in eis; 8° utrùm præcipere sit proprius actus ejus; 9° utrùm sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam; 10° utrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis; 11° utrùm prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum eâ quæ se extendit ad bonum commune; 12° utrùm prudentia sit in subditis; an solùm in principibus; 13° utrùm inveniatur in malis; 14° utrùm inveniatur in omnibus bonis; 15° utrùm insit nobis à naturâ; 16° utrùm perdatur per oblivionem.

Articulus primus. — *Utrùm prudentia sit in vi cognoscitivâ, an in appetitivâ.* — (*Part.* 1, *quæst.* 22, *art.* 1, *ad* 3, *et* 1–2, *quæst.* 61, *art.* 2, *corp.*, *et quæst.* 85, *art.* 3, *corp.*, *et Mal. quæst.* 4, *art.* 5, *ad* 4, *et Ver. qu.* 5, *art.* 1, *corp.*, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit in vi cognoscitivâ, sed in vi appetitivâ. Dicit enim Augustinus in lib. de Morib. Ecclesiæ, cap. 15, circa med.: *Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens.* Sed amor non est in vi cognoscitivâ, sed in appetitivâ. Ergo prudentia est in vi appetitivâ.

2. Præterea, sicut ex prædictâ definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est, 1–2, quæst. 13, art 1. Ergo prudentia non est in vi cognoscitivâ, sed in vi appetitivâ.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quòd *in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem minùs, quemadmodùm et circa virtutes.* Sed virtutes morales de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitivâ; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitivâ quàm in ratione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 61, post med.: *Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etym., ad litt. *P, prudens dicitur, quasi porrò videns; perspicax enim est, et incertorum prævidet casus.* Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quòd prudentia directè pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscimus solùm ea quæ præstò sunt, et quæ sensibus offeruntur.

Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, propriè rationis est, quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quòd prudentia propriè sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, part. 1, qu. 82, art 4, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut supra dictum est, 1–2, qu. 25, art. 1 et 2. Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus quòd *prudentia est amor benè discernens, ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest.* Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum quòd prudens considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quòd ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu; quorum duorum consilium magis propriè pertinet ad prudentiam; dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 5, quòd *prudens est benè consiliativus.* Sed quia electio præsupponit consilium, est enim *appetitûs præconsiliati*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, circa fin., ideò etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, in quantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum quòd laus prudentiæ non consistit in solâ consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideò si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ, quia, sicut

finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit quòd *prudentia non est solùm cum ratione, sicut ars;* habet enim, ut dictum est, hìc et 1-2, quæst. 57, art. 4, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem

ARTICULUS II. — *Utrùm prudentia pertineat solùm ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.* — (*1-2, qu.* 57, *art.* 3, *corp.; et* 3, *dist.* 33, *qu.* 2, *art.* 4, *qu.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non solùm pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Proverb. 10, 23 : *Sapientia est viro prudentia.* Sed sapientia principaliùs consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 24, circa fin. : *Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit cupiditatem.* Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativâ.

3. Præterea, in eâdem parte animæ ponitur à Philosopho ars et prudentia, ut patet in 6 Ethic., cap. 1, ad fin. Sed ars non solùm invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quòd *prudentia est recta ratio agibilium.* Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practicâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, in princ., *prudentis est benè posse consiliari.* Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica; unde manifestum est quòd prudentia non consistit nisi in ratione practicâ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 45, art. 1 et 3, sapientia considerat causam altissimam simpliciter: unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ; et hunc finem intendit prudentia; dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 5 et 9, quòd sicut ille qui ratiocinatur benè ad aliquem finem particularem, putà ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui benè ratiocinatur ad totum benè vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quòd prudentia est sapientia in rebus humanis : non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum : hoc autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideò signanter dicitur, quòd *prudentia est sapientia viro,* non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd Ambrosius et etiam Tullius, lib. 2 de Invent., aliq. ante fin., nomen prudentiæ largiùs sumunt pro quâlibet cognitione humanâ tam speculativâ, quàm practicâ. Quamvis dici possit quòd ipse actus speculativæ rationis, secundùm quòd est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantùm ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ; sed quantùm ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est *verum necessarium,* non cadit sub consilio, nec sub prudentiâ.

Ad tertium dicendum quòd omnis applicatio rationis rectè ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium; et hujusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, putà syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundùm certas et determinatas vias, inde est quòd respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ; et ideò invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III. — *Utrùm prudentia sit cognoscitiva singularium.* — (*Inf., art.* 15, *corp., et qu.* 49, *art.* 2, *ad* 1, *et art.* 5, *ad* 2, *et art.* 7, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est art. 1 et 2 huj. qu. Sed ratio est universalium, ut dicitur in 1 Phys., text. 49. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu; multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 7, circa fin., quòd *prudentia non est universalium solùm, sed oportet etiam singularia cognoscere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., ad 3, ad prudentiam pertinet non solùm consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus; et ideò necesse est quòd prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio primò quidem et principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solùm sunt universales, sed etiam particulares, quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 10.

Ad secundum dicendum quòd quia infinitas

singularium non potest ratione humanâ comprehendi, inde est quòd sunt *incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. 9. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8, ad fin., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, et per experimentum ad promptè judicandum de particularibus expertis; non tamen ita quòd prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

Articulus iv. — *Utrùm prudentia sit virtus.* — (*Inf., quæst.* 55, *art.* 1, *ad* 1, *et* 1-2, *quæst.* 37, *art.* 5, *ad* 3, *et quæst.* 61, *art.* 1, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus in 1 de lib. Arb., cap. 13, circa princ., quòd *prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia*. Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Prædicamentis, cap. de *Qualit.* Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit in 6. Ethic., cap. 5, circ. fin. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia; dicitur enim 2 Paralip. 2, 14, de Hiram, quòd *sciebat cælare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est.* Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur Prov. 23, 4 : *Prudentiæ tuæ pone modum.* Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est quòd Gregorius in 2 Moral., cap. 27, circ. princ., prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 55, art. 2 et 3, et quæst. 56, art. 1, cùm de virtutibus in communi ageretur, virtus est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Bonum autem dici potest dupliciter : uno modo materialitèr pro eo quod est bonum; alio modo formaliter secundùm rationem boni. Bonum autem, in quantum hujusmodi, est objectum appetitivæ virtutis. Et ideò si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitûs, minùs habent de ratione virtutis, tanquàm ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitûs, quia respiciunt bonum non solùm materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni.

Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 3, et art. 3, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideò prudentia non solùm habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ibi largè accipit scientiam pro quâlibet rectâ ratione.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitûs; et ideò ad hoc quòd homo rectè utatur arte, requiritur quòd habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitûs. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoriâ, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5 vel 7 (non ut priùs 3).

Ad tertium dicendum quòd illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quòd ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundùm prudentiam est aliis modus imponendus.

Articulus v. — *Utrùm prudentia sit virtus specialis.* — (3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 2, *et dist.* 32, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 2, *et quæst.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *ad* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis; quia in 2 Ethic., cap. 6, definitur virtus *habitus electivus in mediocritate consistens, determinatâ ratione quoad nos, prout sapiens determinabit.* Recta autem ratio intelligitur secundùm prudentiam, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, à med., et cap. ult., circ. med. Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12, quòd *virtus moralis rectè facit operari finem, prudentia autem ea quæ sunt ad finem.* Sed in quâlibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in quâlibet virtute; non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim *recta ratio agibilium*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed contra est quòd condividitur et connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim Sap. 8, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum quòd, cùm actus et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 1, art. 3, et qu. 18, art. 2, et quæst. 54, art. 2, necesse est quòd habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si est bonus, et specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur, non solùm secundùm materialem considerationem ipsius, sed ma-

gis secundùm rationem formalem, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 54, art. 2, ad 1. Nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundùm rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem habitûs, cùm plures habitus inveniantur in unâ potentiâ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 54, art. 1. Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multò magis diversificat habitum.

Sic ergo dicendum est quòd cùm prudentia sit in ratione, ut dictum est art. 2 huj. quæst., diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundùm materialem diversitatem objectorum; nam *sapientia, scientia et intellectus* sunt circa necessaria; *ars* autem et *prudentia* circa contingentia; sed *ars* circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materiâ constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; *prudentia* autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 57, art. 4. Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundùm formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet *intellectivi*, in quo est prudentia, et *appetitivi*, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad primum ergo dicendum quòd illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali, in cujus definitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materiâ cum ipsâ, scilicet prudentiâ, quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis, in quantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quòd ex illâ ratione habetur quòd prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur; sed hoc non sufficit ad ostendendum quòd non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum quòd agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundùm quòd sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia moralium virtutum, secundùm quòd sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

Articulus vi. — *Utrùm prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.* — (*1 part., quæst.* 22, *art.* 1, *ad* 2, *et* 1-2, *quæst.* 66, *art.* 3; *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 1, *art.* 2 *et* 3, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cùm enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitivâ, videtur quòd hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irrationales secundùm rationem; sed secundùm alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem; sicut se habet homo (1) ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5, et lib. 2 Physic., text. 24. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus, seu artibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12, circ. med., quòd *virtus moralis intentionem finis facit rectam; prudentia autem quæ ad hanc*. Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum quòd finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est *secundùm rationem esse*, ut patet per Dionysium 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Unde necesse est quòd fines moralium virtutum præexistant in ratione.

Sicut autem in ratione speculativâ sunt quædam ut naturaliter nota quorum est intellectus, et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practicâ præexistunt quædam ut principia naturaliter nota; et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est, quæst. 23, art. 7, ad 2, et quæst. 26, art. 1, ad 1, et 2, quæst. 13, art. 3; et quædam sunt in ratione practicâ ut conclusiones; et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus: et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideò ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quòd virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis; quæ dicitur synderesis, ut in 1 habitum est, quæst. 79, art. 12; non autem prudentia, ratione jam dictâ in corp.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd finis non pertinet ad virtutes morales, tanquàm ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum; ad quod juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quòd prudentia sit nobilior virtu-

(1) Ita cum Mss. edit. omnes. Theologi legendum putant: *Sic ergo se habet ratio ad alias partes hominis, sicut se habet homo*, etc.

tibus moralibus, et moveat eas; sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

Articulus VII. — *Utrùm ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.* — (*Inf.*, *quæst.* 123, *art.* 12, *et quæst.* 141, *art.* 8, *et* 1–2, *quæst.* 61, *art.* 3, *ad* 3, *et quæst.* 66, *art.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est art. præc. Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa, quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed *existere in medio* convenit virtuti morali per se, quasi positum in ejus definitione, ut ex dictis patet, art. 5 huj. quæst., arg. 1. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundùm modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ, quia, ut Tullius dicit in 2 Rhetor. (scilicet de Invent., aliquant. ante fin.), *virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus.* Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est quod in definitione virtutis moralis supra positâ, art. 5 huj. quæst., arg. 1, dicitur quòd *est in medietate consistens determinatâ ratione, prout sapiens determinabit.*

Respondeo dicendum quòd hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat à ratione, et similiter fortitudo, ne à recto judicio rationis divertat propter timorem, vel audaciam; et hic finis præstitutus est homini secundùm naturalem rationem; naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundùm rationem operetur.

Sed qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad rationem (1) prudentiæ. Licèt enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem (2) eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd sicut agens naturale facit ut forma sit in materiâ, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt, ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus; non tamen facit quòd medium quærere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum quòd virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundùm quòd medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideò inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

Articulus VIII. — *Utrùm præcipere sit principalis actus prudentiæ.* — (*Inf.*, *quæst.* 51, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Rom.* 8, *lect.* 1, *fin.*, *et Eph.* 2, *lect.* 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus, 14 de Trinit., cap. 9, circa fin., ponit actum prudentiæ *præcavere insidias.* Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, in princ., quòd *prudentis est benè consiliari.* Sed alius actus videtur esse *consiliari*, et *præcipere*, ut ex supra dictis patet, art. 6 et 7 hujus quæst., et 1–2, quæst. 14 et 17. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem; cujus objectum est finis, et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 10, quòd *prudentia præceptiva est.*

Respondeo dicendum quòd prudentia est *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Unde oportet quòd ille sit præcipuus actus prudentiæ qui est præcipuus actus rationis agibilium; cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 14, art. 1. Secundus actus est *judicare de inventis*; et hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulteriùs; et est tertius actus ejus *præcipere*; qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quòd iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ.

Et hujus signum est quòd perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideò reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quàm qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentiâ est è converso, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, circa fin.; imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quàm qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum quòd actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda, et ad mala cavenda; et tamen *præcavere insidias* non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patriâ.

Ad secundum dicendum quòd bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt benè inventa, applicentur ad opus; et ideò præcipere perti-

(1) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus pluribus. Edit. recentiores, *dispositionem*, cum Nicolaio.

(2) Ita Mss. et edit. passim. Nicolaius, *peractâ dispositione eorum*, etc.

net ad prudentiam, quæ est benè consiliativa.

Ad tertium dicendum quòd movere absolutè pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quâdam ordinatione; et ideò est actus rationis, ut supra dictum est, in corp., et 1-2, quæst. 17, art. 1.

Articulus ix. — *Utrùm sollicitudo pertineat ad prudentiam.* — (*Inf., quæst.* 48, *art.* 1, *ad* 5, *et quæst.* 54, *art.* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat; dicit enim Isidorus in lib. 10 Etym., ad litt. *S*, quòd *sollicitus dicitur qui est inquietus.* Sed motio maximè pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitivâ, sed in ratione, ut supra habitum est, art. 1 hujus quæst. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur 1 Reg. 9, 20, quòd Samuel dixit ad Saül : *De asinis, quas nudiustertius perdidisti* (1), *ne sollicitus sis, quia inventæ sunt.* Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cùm sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ magis quàm ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, vers. fin., quòd *ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum.* Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cùm ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia *bonum non est bono contrarium*, ut dicitur in Prædicamentis, cap. *de Oppositis*, videtur quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur 1 Petri 4, 7 : *Estote prudentes, et vigilate in orationibus.* Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Isidorus in lib. 10 Etym., ad litt. *S, sollicitus dicitur, quasi solers citus*, in quantum scilicet aliquis ex quâdam solertiâ animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9, circa princ., quòd *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tardè.* Et inde est quòd sollicitudo propriè ad prudentiam pertinet; et propter hoc Augustinus dicit, lib. de Moribus Eccl., cap. 24, circa med., quòd *prudentiæ sunt excubiæ, atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim malâ suasione fallamur.*

Ad primum ergo dicendum quòd motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundùm præceptum et directionem rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

Ad secundum dicendum quòd secundùm Philosophum, in 1 Ethic., cap. 3, circa princ., et cap. 7, circa fin., *certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unâquaque materiâ secundùm proprium modum.* Quia verò materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quòd omninò sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum quòd magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superfluè sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superfluè sollicitatur; superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliari nos, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 44, art. 2, cùm de passione timoris ageretur.

Articulus x. — *Utrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis.* — (*Inf., quæst.* 49, *art.* 3, *ad* 3, *et part.* 1, *quæst.* 22, *art.* 1, *corp.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solùm ad regimen sui ipsius. Dicit enim Philosophus, in 5 Ethic., cap. 1, ad fin., quòd *virtus relata ad bonum commune est justitia.* Sed prudentia differt à justitiâ. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solùm per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 24, 45 : *Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, in 6 Ethic., cap. 7, quidam posuerunt quòd prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solùm ad bonum proprium; et hoc ideò quia existimabant quòd non oportet hominem quærere nisi bonum proprium.

Sed hæc æstimatio repugnat charitati, *quæ non quærit quæ sua sunt*, ut dicitur 1 ad Cor. 13, 5. Unde et Apostolus de seipso dicit 1 ad Cor. 10, 33 : *Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant.* Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quòd bonum commune sit melius quàm bonum unius.

Quia ergo ad prudentiam pertinet rectè consiliari, judicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quòd prudentia non solùm se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis justitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur prudentia politica; nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum quòd ille qui quæ-

(1) Ita Mss. et editi passim, cum Vulgatâ. Al. omittitur, *quas nudiustertius perdidisti.*

rit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo : primò quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus, lib. 4, cap. 4, num. 9, dicit de antiquis Romanis quòd *malebant esse pauperes in divite imperio, quàm divites in paupere imperio*. Secundò quia cùm homo sit pars domûs vel civitatis, oportet quòd consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundùm habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit in lib. 3 Confess., cap. 8, ante med., *turpis est omnis pars suo toti non conveniens*, vel *non congruens* (1).

Ad tertium dicendum quòd etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune; unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, à med. Magis tamen prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directè pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULUS XI. — *Utrùm prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum eâ quæ se extendit ad bonum commune.* — (*Inf., quæst.* 48, *art.* 1, *corp., fin., et ad* 2, *et quæst.* 57, *art.* 9, *ad* 4.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum eâ quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 8, in princ., quòd *politica, et prudentia idem habitus est; esse autem non idem ipsis*.

2. Præterea, Philosophus dicit in 3 Politicæ, cap. 3, quòd *eadem est virtus viri boni, et boni principis*. Sed politica maximè est in principe, in quo est sicut architectonica. Cùm ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quòd sit idem habitus prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem aut substantiam habitûs. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundùm habitûs substantiam.

Sed contra est quòd diversæ scientiæ sunt *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; et *œconomica*, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domûs vel familiæ; et *monastica*, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ, secundùm hanc diversitatem materiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 5 hujus quæst., et 1, quæst. 54, art. 2, ad 1, species habituum diversificantur secundùm diversitatem objecti, quæ attenditur penès rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet, 1-2, in Prolog., et quæst. 102, art. 1; et ideò necesse est quòd ex ratione ad diversos fines diversificentur species habitûs. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni.

Unde necesse est quòd prudentiæ differant specie secundùm differentiam horum finium, ut scilicet una sit *prudentia* simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem *œconomica*, quæ ordinatur ad bonum commune domûs, vel familiæ; et tertia *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus non intendit dicere quòd politica sit idem secundùm substántiam habitûs cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune; quæ quidem *prudentia* dicitur secundùm communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam *ratio recta agibilium;* dicitur autem *politica* secundùm ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus ibid. dicit, *ad bonum virum pertinet posse benè principari, et benè subjici;* et ideò in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum quòd etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitûs; sicut equestris, et militaris, et civilis differunt specie, licèt finis unius ordinetur ad finem alterius; et similiter licèt bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie; sed ex hoc sequitur quòd habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII. — *Utrùm prudentia sit in subditis, an solùm in principibus.* — (*Inf., quæst.* 49, *art.* 3, *ad* 3, *et quæst.* 1, *art.* 2, *circa fin.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit in subditis, sed solùm in principibus. Dicit enim Philosophus in 3 Polit., cap. 3, quòd *prudentia sola est propria virtus principis, aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum; subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.*

2. Præterea, in 1 Polit., cap. ult., à med., dicitur quòd *servus omninò non habet quid consiliativum.* Sed prudentia facit benè consiliativos, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut supra dictum est, art. 8 hujus quæst. Sed præcipere non pertinet ad servos, vel subditos, sed solùm ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solùm in principibus.

Sed contra est quòd Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8, circa princ., quòd prudentiæ

(1) Ita ex Mss. veteres D. Thomæ editiones. Nicolaius, *vel suo universo non congruens*. Augustini textus : *Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens*.

politicæ sunt duæ species: una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solùm principum, sed etiam subditorum.

Respondeo dicendum quòd prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare propriè rationis est; et ideò unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in tantum convenit ei habere rationem, et prudentiam. Manifestum est autem quòd subditi, in quantum est subditus, et servi, in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideò prudentia non est virtus servi, in quantum est servus, nec subditi, in quantum est subditus.

Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundùm arbitrium rationis, in tantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quòd *prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 8, circa princ.; *in subditis autem ad modum artis manu operantis.*

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo, quia scilicet prudentia non est virtus subditi, in quantum hujusmodi.

Ad secundum dicendum quòd servus non habet quid consiliativum, in quantum est servus (sic enim est instrumentum domini), est tamen consiliativus, in quantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum quòd per prudentiam homo non solùm præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

Articulus xiii. — *Utrùm prudentia possit esse in peccatoribus.* — (*Inf., quæst.* 50, *art.* 3, *ad* 2, *et quæst.* 51, *art.* 1, *ad* 3, *et Virt. quæst.* 5, *art.* 2, *corp., et ad* 3.)

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus, Luc. 16, 8: *Filii hujus seculi prudentiores filiis lucis in generatione suâ sunt.* Sed filii hujus seculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quàm prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, *prudentis hoc opus maximè dicimus, benè consiliari*, ut dicitur in 6 Eth., cap. 5, circa princ., et cap. 7, à med. Sed multi peccatores habent prudentiam (1).

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethicor., cap. 12, in fine: *Impossibile est prudentem esse non existentem bonum.* Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

Respondeo dicendum quòd prudentia dicitur tripliciter: est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cùm enim prudens sit qui benè disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine, non est verè bonum, sed secundùm similitudinem; sicut dicitur aliquis *bonus latro;* hoc enim modo potest secundùm similitudinem dici *prudens latro*, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia de quâ Apostolus dicit ad Rom. 8, 6: *Prudentia carnis mors est*, quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem verè bonum, sed est imperfecta, duplici ratione: uno modo quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii: putà cùm aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta; alio modo quia deficit in principali actu prudentiæ, putà cùm aliquis rectè consiliatur, et benè judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit.

Tertia autem prudentia est et vera, et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ rectè consiliatur, judicat et præcipit; et hæc sola dicitur prudentia simpliciter; quæ in peccatoribus esse non potest; prima autem prudentia est in solis peccatoribus; prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maximè illa quæ est imperfecta propter finem particularem: nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actûs, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Domini intelligitur de primâ prudentiâ; unde non dicitur simpliciter, quòd sint prudentes, sed *in generatione suâ*.

Ad secundum dicendum quòd fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in solâ cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum, tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum; unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est, 1-2, quæst. 58, art. 5, tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum; quod non contingit, nisi existente appetitu recto. Unde licèt fides sit nobilior quàm prudentia, propter objectum, tamen prudentia secundùm sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitûs.

Ad tertium dicendum quòd peccatores possunt quidem esse benè consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt benè consiliativi perfectè, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solùm ad bonum; sed, sicut Philosophus dicit, in 6 Ethic., cap. 12, circ. fin., est in talibus *dinotica*, id est, naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum; vel astutia, quæ se

(1) Nicol., *sunt boni consilii.*

habet solùm ad malum, quam supra diximus, in corp. art., *falsam prudentiam*, vel *prudentiam carnis*.

Articulus xiv. — *Utrùm prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.*—(*Inf., quæst.* 31, *art.* 1, *ad* 3.)

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant benè providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industriâ. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Præterea, prudens dicitur qui est benè consiliativus, ut dictum est art. præc., arg. 3, et art. 8 huj. quæst., arg. 2. Sed multi habent gratiam qui non sunt benè consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Topic., cap. 2 loci 24, quòd *juvenes constat non esse prudentes*. Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed contra est quòd nullus habet gratiam, nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam; dicit enim Gregorius, in 2 Moral., cap. 24, ante med., quòd *cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquàm possunt* Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

Respondeo dicendum quòd necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut supra ostensum est, 1-2, qu. 65, art. 1.

Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est quòd habeat omnes alias virtutes; et ita cùm prudentia sit virtus, ut ostensum est art. 4 huj. quæst., necesse est quòd habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est industria : una quidem quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis; et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio docet de omnibus*, ut dicitur 1 Joan. 2. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solùm de his quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam; et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum quòd illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona à malis.

Ad tertium dicendum quòd prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum; unde indiget ad suî generationem experimento et tempore, ut dicitur in 2 Ethic., in princ., et lib. 6, cap. 8, à med., unde non potest esse in juvenibus nec secundùm habitum, nec secundùm actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divinâ; unde in pueris baptizatis nondùm habentibus usum rationis est prudentia secundùm habitum, sed non secundùm actum, sicut et in amentibus; in his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundùm actum, quantùm ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum, quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apostolus dicit ad Hebr. 5, 14, quòd *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.*

Articulus xv. — *Utrùm prudentia insit nobis à naturâ.*—(1, *dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 2, *fin.*, *et Ver. qu.* 18, *art.* 7, *ad* 7.)

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia insit nobis à naturâ. Dicit enim Philosophus, in 6 Ethic., cap. 11, quòd ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome, et hujusmodi; non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis à naturâ.

2. Præterea, ætatum variatio est secundùm naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundùm illud Job 12, 12 : *In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia.* Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ quàm naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philosophum, in 8 de Hist. animal., cap. 1, et lib. 9, cap. 5 et 6. Ergo prudentia est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, quòd *virtus intellectualis ut plurimum ex doctrinâ habet et generationem et augmentum; ideò experimento indiget, et tempore.* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est, art. 4 huj. quæst. Ergo prudentia non inest nobis à naturâ, sed ex doctrinâ et experimento.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex præmissis patet, art. 2 et 3 huj. quæst., prudentia includit cognitionem et universalium, et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat.

Quantùm ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentiâ et scientiâ speculativâ, quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet, art. 6 huj. quæst., nisi quòd principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini. Ut enim Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7 et 8, *vita quæ est secundùm speculationem, est melior quàm quæ est secundùm hominem.* Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationes speculativæ, sive practicæ, non habentur per naturam, sed per inventionem secundùm viam experimenti vel per disciplinam.

Quantùm autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterùm distinguendum, quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem, vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati; et ideò potest esse naturalis inclinatio respectu horum

potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in solâ cognitione, sed etiam in appetitu, quia, ut dictum est art. 8 huj. quæst., principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, et operandum. Et ideò prudentia non directè tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones; dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 5, à med., quòd *delectabile et triste pervertit æstimationem prudentiæ*. Unde Dan. 13, 56, dicitur : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum ;* et Exod. 24, 8, dicitur : *Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes.*

Oblivio tamen potest impedire prudentiam, in quantum procedit ad præcipiendum ex aliquâ cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum quòd scientia est in solâ ratione ; unde de eâ est alia ratio, ut supra dictum est, in corp., et 1-2, quæst. 53, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd experimentum prudentiæ non acquiritur ex solâ memoriâ, sed ex exercitio rectè præcipiendi.

Ad tertium dicendum quòd prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est in corp., et art. 3 huj. quæst. Et ideò oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentiâ, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ ; et circa hoc quæruntur quatuor : Primò quæ sint partes prudentiæ; secundò de partibus quasi integralibus ejus ; tertiò de partibus subjectivis ejus ; quartò de partibus potentialibus.

Articulus unicus. — *Utrùm convenienter assignentur tres partes prudentiæ.* — (*Inf., quæst.* 49; *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvènienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in 2 Rhetor. (scil. de Juvent., aliquant. ante fin.), ponit tres partes prudentiæ, scilicet *memoriam, intelligentiam* et *providentiam*. Macrobius autem, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circa med., secundùm sententiam Plotini attribuit prudentiæ sex, scilicet *rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem* et *cautionem*. Aristoteles autem in 6 Ethic., cap. 9, 10 et 11, dicit ad prudentiam pertinere *eubuliam, synesim* et *gnomen*. Facit etiam mentionem circa prudentiam de *eustochiâ* et *solertiâ, sensu* et *intellectu*. Quidam autem alius Philosophus græcus (Andronicus) dicit quòd ad prudentiam decem pertinent, scilicet *eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica* et *physica*. Ergo videtur quòd vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

finium, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 63, art. 1 et 2, quòd quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines; et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus.

Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundùm diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter; licèt ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda quàm alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est, art. 6 huj. quæst., ideò prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundùm quòd ordinatur ad fines. Unde supra præmiserat, ibid., quòd *principia sunt ejus quod est cujus gratiâ*, id est, finis, et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubuliâ, quæ est conciliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quòd prudentia magis est in senibus, non solùm propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum quòd etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem ; unde videmus quòd omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ cùm sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

Articulus xvi — *Utrùm prudentia possit amitti per oblivionem.* — (1-2, *quæst.* 53, *art.* 1, *corp., et Ver. quæst.* 18, *art.* 7, *ad* 6.)

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cùm sit necessariorum, est certior quàm prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multò magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1 et 2, *virtus ex eisdem generatur, et corrumpitur contrario modo factis*. Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in princ. Metaphysic. Ergo cùm oblivio memoriæ opponatur, videtur quòd prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, in fin., quòd *oblivio est artis, et non prudentiæ*.

Respondeo dicendum quòd oblivio respicit cognitionem tantùm; et ideò per oblivionem

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solùm pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, sicut consiliari et judicare et præcipere sunt actus rationis practicæ; ita etiam et uti, sicut supra habitum est, 1-2, qu. 16, art. 1. Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quæ pertinent ad judicium, ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum, quæst. præc., art. 9. Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

Respondeo dicendum quòd triplex est pars: scilicet integralis, ut paries, tectum, et fundamentum sunt partes domûs; subjectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis, et potentialis; sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium; ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, et *eustochia*, sive *solertia*, quam ponit Aristoteles, locis cit. in arg. 1; nam sensus prudentiæ etiam *intellectus* dicitur. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 11, circa med.: *Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus*. Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundùm id quòd est cognoscitiva, scilicet *memoria, ratio, intellectus, docilitas* et *solertia*; tria verò alia pertinent ad eam, secundùm quòd est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet *providentia, circumspectio* et *cautio*. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quòd circa cognitionem tria sunt consideranda: primò quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est *memoria*, si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur *intellectus*, sive *intelligentia*. Secundò ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet *docilitas*; vel per inventionem, et ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est bona conjecturatio: hujus autem pars, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9, est *solertia*, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur 1 Poster., text. ult. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundùm scilicet quòd ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda; et hoc pertinet ad *rationem*. Ratio autem ad hoc quòd rectè præcipiat, tria debet habere. Primò quidem ut ordinet ad aliquid accommodum ad finem; et hoc pertinet ad *providentiam*; secundò ut attendat circumstantias negotii; quod pertinet ad *circumspectionem*; tertiò ut vitet impedimenta; quod pertinet ad *cautionem*.

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundùm quòd propriè sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem; quæ differunt specie, ut dictum est quæst. 47, art. 11. Et iterùm prudentia, quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundùm diversas species multitudinis. Est enim quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium; sicut exercitus congregatur ad pugnandum; cujus regitiva est *prudentia militaris*. Quædam verò multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domûs vel familiæ; cujus regitiva est *prudentia œconomica*; et etiam multitudo unius civitatis vel regni; cujus quidem regula directiva est in principe *regnativa*, in subditis autem *politica* simpliciter dicta.

Si verò prudentia sumatur largè, secundùm quòd includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 2, tunc etiam partes ejus ponuntur *dialectica, rhetorica* et *physica*, secundùm tres modos procedendi in scientiis; quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam; quod pertinet ad physicam, ut sub physicâ intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ; alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam; quod pertinet ad dialecticam; tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quòd hæc tria pertinent ad prudentiam etiam propriè dictam; quæ ratiocinatur interdùm quidem ex necessariis, interdùm ex probabilibus, interdùm autem ex quibusdam conjecturis.

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundùm hoc ponuntur partes prudentiæ *eubulia*, quæ est circa consilium; *synesis*, quæ est circa judicium eorum quæ secundùm regulas communes fiunt; et *gnome*, quæ est circa judicium eorum in quibus oportet quandoque à communi lege recedere; *prudentia* verò est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad primum ergo dicendum quòd diversæ assignationes differunt, secundùm quòd diversa genera partium ponuntur, vel secundùm quòd sub unâ parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis; sicut Tullius sub providentiâ includit *cautionem* et *circumspectionem*; sub intelligentiâ autem *rationem, docilitatem* et *solertiam*.

Ad secundum dicendum quòd œconomica et politica non accipiuntur hic secundùm quòd sunt scientiæ, sed secundùm quòd sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non secundùm suam communitatem, sed secundùm quòd se

habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum quòd rectè præcipere et ratione uti semper se concomitantur, quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum quòd sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

QUÆSTIO XLIX.

DE SINGULIS PRUDENTIÆ PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus; et circa hoc quæruntur octo : 1° de memoriâ; 2° de intellectu vel intelligentiâ; 3° de docilitate; 4° de solertiâ; 5° de ratione; 6° de providentiâ; 7° de circumspectione; 8° de cautione.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm memoria sit pars prudentiæ.* — (*Sup., quæst.* 43; *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut dicit Philosophus, lib. de Mem. et Reminisc., cap. 1, est in parte animæ sensitivâ. Prudentia autem est in ratiocinativâ, ut patet in 6 Ethic., cap. 5. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et perficitur. Sed memoria inest nobis à naturâ. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea, memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed contra est quòd Tullius, in 2 Rhetor. (scil. de Invent., aliquant. ante finem), ponit memoriam inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum quòd prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est quæst. 47, art. 3. In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et *ex talibus talia concludere*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 1 et 3. Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde et in 2 Eth., in princ., Philosophus dicit quòd *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in 1 Met., cap. 1; unde consequens est quòd ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere.

Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 47, art. 3, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus; unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad secundum dicendum quòd, sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex naturâ, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratiâ, ita etiam, ut Tullius (alius auctor) dicit in suâ Rhetor., lib. 3 de Heren., aliquant ant. fin., memoria non solùm à naturâ perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ : et sunt quatuor per quæ homo proficit in benè memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omninò consuetas; quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementiùs detinetur; ex quo fit quòd eorum quæ in pueritiâ vidimus, magis memoremur. Ideò autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales faciliùs ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur; quia humana cognitio potentior est circa sensibilia; unde et memorativa ponitur in parte sensitivâ. Secundò oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, suâ consideratione ordinatè disponat, ut ex uno memorato facilè ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in lib. de Memoriâ, cap. 3, à med.: *A locis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt.* Tertiò oportet ut homo sollicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari, quia quantò aliquid magis fuerit impressum animo, tantò minùs elabitur. Unde et Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 3 ad Heren., versùs fin., quòd *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras*. Quartò oportet quòd ea frequenter meditemur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit in lib. de Memoriâ, loc. sup. cit., quòd *meditationes memoriam salvant*, quia, ut in eodem lib., ibid., dicitur, *consuetudo est quasi natura*. Unde quæ multoties intelligimus, citò reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum quòd ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris; et ideò memoria præteritorum necessaria est ad benè consiliandum de futuris.

ARTICULUS II. — *Utrùm intellectus sit pars prudentiæ.* — (*Sup., quæst.* 48; *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet in 6 Ethic., cap. 3. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona Spiritûs sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est, quæst. 8, art. 2 et 8. Sed prudentia est alia virtus à fide, ut per supra dicta patet, quæst. 4, art. 5, et 1-2, quæst. 62, art. 2. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7 et 8. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium, ut patet in 3 de Animâ, text. 38 et 39. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est quòd Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante finem, ponit *intelligentiam* partem prudentiæ, et Macrobius, libro 1 in Somn. Scip., cap. 8, circa med., *intellectum*, quod in idem redit.

Respondeo dicendum quòd intellectus non sumitur hìc pro potentiâ intellectivâ, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum; sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quòd omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideò necesse est quòd totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet, quæst. 47, art. 3 et 6. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quòd ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, quâ naturaliter nobis cognita sunt non solùm universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut *nulli esse malefaciendum*, ut ex dictis patet, quæst. 47, art. 2 et 3. Alius autem intellectus est, qui, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 11, est cognoscitivus extremi, id est, alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est quæst. 47, art. 3 et 6. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum quòd intellectus, qui ponitur donum Spiritûs sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex supra dictis patet, quæst. 8, art. 1 et 2. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ipsa recta æstimatio de fine particulari, et *intellectus* dicitur, in quantum est alicujus principii, et *sensus*, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 11, circa med.: *Horum*, scilicet singularium, *oportet habere sensum; hic autem est intellectus*. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

Articulus iii. — *Utrùm docilitas debeat poni pars prudentiæ.* — (*Sup., quæst.* 48, *art. unic., corp.; et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis; quia secundùm ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostrâ ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cùm sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, secundùm sententiam Plotini, ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, et quæst. 47, art. 3, prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cùm sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maximè indiget homo ab aliis erudiri, et præcipuè ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 11, circa fin.: *Oportet attendere expertorum, et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus, et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus; propter experientiam enim vident principia.* Unde et Prov. 3, 5, dicitur: *Ne innitaris prudentiæ tuæ;* et Eccli. 6, 36, dicitur: *In multitudine presbyterorum*, id est, seniorum, *prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit benè disciplinæ susceptivus. Et ideò convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam pertinet, ratione jam dictâ in corp.

Ad secundum dicendum quòd docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundùm aptitudinem quidem est à naturâ; sed ad ejus consummationem plurimùm valet humanum studium, dùm scilicet homo sollicitè frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum quòd per prudentiam aliquis præcipit non solùm aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est quæst. 47, art. 12, ad 3. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est, ibid., ad quorum prudentiam pertinet docilitas; quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantùm ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantùm ad omnia sufficit, ut dictum est in corp. art.

Articulus iv. — *Utrùm solertia sit pars prudentiæ.* — (*Sup., quæst.* 48, *art. unic., corp.; et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facilè invenienda media in demon-

strationibus, ut patet in 1 Posteriorum, text. ult. Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cùm sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet benè consiliari, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed in benè consiliando non habet locum solertia, quæ est εὐστοχία quædam, id est, bona conjecturatio, quæ est sine ratione, et velox. Oportet autem consiliari tardè, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9, circa princ. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est quæst. præc., est quædam bona conjecturatio. Sed conjecturis uti est proprium rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quàm ad prudentiam.

Sed contra est quod Isidorus dicit in libro 10 Etymolog., ad litt. *S : Sollicitus dicitur, quasi solers et citus*. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 9. Ergo et solertia.

Respondeo dicendum quòd prudentia est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter: uno quidem modo per se inveniendo; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo benè se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita solertia ad hoc pertinet ut homo benè se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochiâ, cujus est pars. Nam eustochia est benè conjecturativa de quibuscumque: solertia autem est *facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii*, ut dicitur in 1 Posterior., text. ult. Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochiâ; unde dicit : *Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit*, quæst. præc., arg. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd solertia non solùm se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis; putà cùm aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus unam rationem inducit in 6 Eth., cap. 9, ad ostendendum quòd eubulia, quæ est benè consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse benè consiliativus, etsi diutiùs consilietur vel tardiùs; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad benè consiliandum valeat, et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideò solertia convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad tertium dicendum quòd rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia; unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere.

Et tamen conjecturatio hìc non sumitur solùm secundùm quòd pertinet ad conjecturas, quibus utuntur rhetores, sed secundùm quòd in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

Articulus v. — *Utrùm ratio debeat poni pars prudentiæ.* — (*Sup., quæst. 48, art. unic.; et 3, dist. 33, qu. 3, art. 1, qu. 4.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, circa fin. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars; vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissimè convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipuè in sapientiâ et scientiâ, quæ utuntur ratione demonstrativâ. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut priùs habitum est, part. 1, qu. 79, art. 8. Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, secundùm sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum quòd opus prudentis est esse benè consiliativum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; hoc autem est opus rationis; unde ad prudentiam necessarium est quòd homo sit benè ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est quòd ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio non sumitur hìc pro ipsâ potentiâ rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad secundum dicendum quòd certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectûs. Illa enim in quibus vis intellectiva plenariè viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à conditione intelligibilium, et tantò magis, quantò sunt minùs certa, seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licèt sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Et ideò quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quàm in prudentiâ, tamen ad prudentiam maximè requiritur quòd sit homo benè ratiocinativus, ut possit benè applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

Ad tertium dicendum quòd etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectûs enim nomen sumitur ab intimâ penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideò utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet, art. 2 hujus qu., et quæst. 47, art. 2 et 3

Articulus vi. — *Utrùm providentia debeat poni pars prudentiæ.* — (*Sup., quæst.* 48, *art. unic., corp., et* 1–2, *quæst.* 22, *art.* 1, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia, quia, ut Isidorus dicit, in lib. 10 Etymol., ad litt. *P: Prudens dicitur quasi porrò videns*; et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boetius dicit in lib. 5 de Consolat., prosâ 6, ante med. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solùm practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex quâ sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quàm ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere; secundarius autem est judicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari propriè per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Tullii, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., et Macrobii, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 48.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 47, art. 7, prudentia propriè est circa ea quæ sunt ad finem, et hoc ad ejus officium propriè pertinet ut ad finem debitè ordinentur; et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt: quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, in quantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent: necesse est enim Socratem sedere, dùm sedet.

Unde consequens est quòd contingentia futura, secundùm quòd sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ; importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis, ad quod ea quæ in præsenti occurrunt, ordinanda sunt (1). Unde providentia est pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, quâ totum unitatem habet. Et secundùm hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ; quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid rectè ordinetur in finem. Et ideò nomen ipsius prudentiæ sumitur à providentiâ sicut à principaliori suâ parte.

(1) Ita optima Mss. passim. Editi quos vidimus: *Ad ea quæ in præsenti occurrunt, et ordinanda sunt.*

Ad secundum dicendum quòd speculatio est circa universalia et circa necessaria; quæ secundùm se non sunt procul, cùm sint ubique et semper; etsi sint procul quoad nos, in quantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non propriè dicitur in speculativis, sed solùm in practicis.

Ad tertium dicendum quòd in rectâ ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii, et judicii, et præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

Articulus vii. — *Utrùm circumspectio possit esse pars prudentiæ.* — (*Sup., quæst.* 48, *art. unic., corp.; et* 3, *dist.* 32, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumspectio non possit esse pars prudentiæ. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in quâ est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quàm ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quàm respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes quàm ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multò magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Macrobii, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ut supra dictum est, quæst. præc.

Respondeo dicendum quòd ad prudentiam, sicut dictum est art. præc., et qu. 47, art. 6 et 7, præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid in finem; quod quidem rectè non fit, nisi et finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum et conveniens fini.

Sed quia prudentia, sicut dictum est quæst. 47, art. 3, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundùm se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem; sicut ostendere signa amoris alicui secundùm se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideò necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt ea quæ possunt circumstare sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu non sunt infinita; sed pauca quædam sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum quòd circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut

ad determinandum eas (1); ad virtutes autem morales, in quantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare, an sit conveniens fini secundùm ea quæ circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem; et ideò utrumque eorum seorsùm ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm cautio debeat poni pars prudentiæ.* — (*Locis sup. art. 7 inductis.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd cautio non debeat poni pars prudentiæ. In iis enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed *virtutibus nemo malè utitur*, ut dicit Augustinus in lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, circa princ. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, ejusdem est providere bona et cavere mala, sicut ejusdem artis est facere sanitatem, et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam (2). Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ à providentiâ.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 15: *Videte quomodò cautè ambuletis.*

Respondeo dicendum quòd ea circa quæ est prudentia, sunt contingentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium in quibus bona plerùmque impediuntur à malis, et mala habent speciem boni. Et ideò necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quòd vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum quòd cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum quòd opposita mala cavere ejusdem rationis est, et prosequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem; et ideò cautio distinguitur à providentiâ, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum quòd malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent; et talia comprehendi ratione possunt; et contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minùs noceant. Quædam verò sunt quæ ut in paucioribus et casualiter accidunt; et hæc, cùm sint infinita, ratione comprehendi non possunt; nec homo sufficit ea præcavere. Quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit, ut minùs lædatur.

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. Al., *eam.*
(2) Ita Mss. cum Garciâ editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *ad prudentiam.*

QUÆSTIO L.

DE PARTIBUS SUBJECTIVIS PRUDENTIÆ — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentiâ per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est (qu. 47, art. 10 et 11), restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudo gubernatur; circa quas quæruntur quatuor: 1° utrùm regnativa debeat poni species prudentiæ; 2° utrùm politica; 3° utrùm œconomica; 4° utrùm militaris.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm regnativa debeat poni species prudentiæ.* — (*Sup., qu. 48, art. unic., corp.; et 3, dist. 33, quæst. 3, art. 1, quæst. 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd regnativa non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam; dicitur enim in 5 Ethic., cap. 6, circa med., quòd *princeps est custos justitiæ.* Ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quàm ad prudentiam.

2. Præterea, secundùm Philosophum, in 3 Polit., cap. 5, regnum est una sex specierum politiarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundùm alias quinque politias, quæ sunt *aristocratia, timocratia, tyrannis, oligocratia,* (1) *democratia.* Ergo nec secundùm regnum debet sumi regnativa.

3. Præterea, leges ponere non solùm pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum, ut patet per Isidorum in lib. 5 Etymol., cap. 10. Sed Philosophus, in 6 Ethic., cap. 8, circa princ., ponit *legispositivam* partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 3, circa med., quòd *prudentia est propria virtus principis.* Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, qu. 47, art. 8 et 10, ad prudentiam pertinet regere et præcipere, et ideò ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quòd in eo qui non solùm seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis; tantò enim regimen perfectius est, quantò universalius est, ad plura se extendens, et ulteriorem finem attingens. Et ideò regi, ad quem pertinet regere civitatem, vel regnum, prudentia competit secundùm specialem et perfectissimam sui rationem: et propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et *ratio rectæ prudentiæ* ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est (qu. 47,

(1) Al., *olicratia.*

art. 5, ad 1, et 1-2, qu. 48, art. 2, ad 4). Et ideò etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maximè propriæ regi, scilicet prudentia et justitia, secundùm illud Jerem. 23, 5: *Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terrâ.* Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos; ideò regnativa magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quàm justitiæ, quæ est executiva.

Ad secundum dicendum quòd regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. 10, circa princ.). Et ideò species prudentiæ magis debuit denominari à regno; ita tamen quòd sub regnativâ, comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur: unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus denominat regnativam à principali actu regis, qui est leges ponere; quod etsi conveniat aliis, non convenit eis, nisi secundùm quòd participant aliquid de regimine regis.

Articulus II. — *Utrùm politica convenienter ponatur pars prudentiæ.* — (*Locis sup. art. 1 not.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd politica non convenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est (art. præc.). Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundùm diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, et subditum exequi. Ergo politica, secundùm quòd pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnativâ.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8 in princ.: *Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.*

Respondeo dicendum quòd servus per imperium movetur à domino, et subditus à principante; aliter tamen quàm irrationabilia et inanimata moveantur à suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solùm ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actûs per liberum arbitrium; et ideò rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solùm in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi ita, aguntur ab aliis per præceptum, quòd tamen agunt seipsos per liberum arbitrium; et ideò requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., et art. præc., regnativa est perfectissima species prudentiæ; et ideò prudentia subditorum, quæ deficit à prudentiâ regnativâ, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur; sicut in logicis convertibile, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum quòd diversa ratio objecti diversificat habitum secundùm speciem, ut ex supra dictis patet, quæst. 47, art. 5. Eadem autem agenda considerantur quidem à rege secundùm universaliorem rationem quàm considerentur à subdito, qui obedit; uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideò regnativa comparatur ad hanc politicam de quâ loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad tertium dicendum quòd per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem, de quâ loquimur, in ordine ad bonum commune.

Articulus III. — *Utrùm œconomica debeat poni species prudentiæ.* — (*Sup., quæst. 47, art. 2, et quæst. 48, art. un., corp., fin., et ad 2; et 3, dist. 33, quæst. 3, art. 2, quæst. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd œconomica non debeat poni species prudentiæ, quia, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, circa princ., *prudentia ordinatur ad benè vivere totum.* Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Ergo œconomica non est species prudentiæ.

2. Præterea, sicut supra habitum est, quæst. 47, art. 13 et 14, prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum; multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8, circa princ., quòd *illarum*, scilicet prudentiarum, quæ se habent ad regimen multitudinis, *hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica.*

Respondeo dicendum quòd ratio objecti diversificata secundùm universale et particulare, vel secundùm totum et partem, diversificat artes et virtutes; secundùm quam diversitatem una est principalis respectu alterius.

Manifestum est autem quòd domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum: nam sicut una singularis persona est pars domûs, ita una domus est pars civitatis vel regni.

Et ideò sicut prudentia communiter dicta, quæ est regnativa (1) unius, distinguitur à politicâ prudentiâ, ita oportet quòd œconomica distinguatur ab utrâque.

Ad primum ergo dicendum quòd divitiæ

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Patav., *regitiva*; idem significat.

comparantur ad œconomicam; non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5 et 7. Finis autem ultimus œconomicæ est *totum benè vivere* secundùm domesticam conversationem. Philosophus autem in 1 Ethic., cap. 1, ponit exemplificando divitias finem œconomicæ, secundùm studium plurimorum.

Ad secundum dicendum quòd ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores providè se habere; sed non ad ipsum *totum benè vivere* domesticæ conversationis, ad quod præcipuè requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum quòd pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatûs, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 10, à med.; non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut rex; et ideò non ponitur separatim potestas paterna species prudentiæ, sicut regnativa.

ARTICULUS IV. — *Utrùm militaris debeat poni species prudentiæ.* — (*Locis sup. notatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd *militaris* non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4 et 5. Sed militaris videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in 3 Ethic. (innuitur cap. 8, sed express. lib. 1, cap. 1). Ergo *militaris* non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundùm alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundùm militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimùm valet militum fortitudo. Ergo *militaris* magis pertinet ad fortitudinem quàm ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 24, 6: *Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia.* Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maximè necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ *militaris* dicitur.

Respondeo dicendum quòd ea quæ secundùm artem et rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ sunt secundùm naturam; quæ à ratione divinâ sunt instituta.

Natura autem ad duo tendit: primò quidem ad regendam unamquamque rem in seipsâ; secundò verò ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis; et propter hoc non dedit solùm animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quæ sunt secundùm rationem, non solùm oportet esse prudentiam *politicam*, per quam disponantur convenienter ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam *militarem*, per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum quòd *militaris* potest esse ars, secundùm quòd habet quasdam regulas rectè utendi quibusdam exterioribus rebus: putà armis et equis; sed secundùm quòd ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum quòd alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum quòd executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipuè secundùm quòd est in duce exercitûs.

QUÆSTIO LI.

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PRUDENTIÆ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm eubulia sit virtus; 2° utrùm sit specialis virtus à prudentiâ distincta; 3° utrùm synesis sit specialis virtus; 4° utrùm gnome sit specialis virtus.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm eubulia sit virtus.* (1-2, *quæst.* 7, *art.* 6; *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 5, *art.* 1, *quæst.* 2, *et lib.* 6 *Ethic.*, *lect.* 8 *et* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd eubulia non sit virtus, quia, secundùm Augustinum, in lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, circa princ., *virtutibus nullus malè utitur*. Sed eubuliâ, quæ est benè consiliativa, aliqui malè utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad fines malos consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, putà qui furatur, ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam est, ut dicitur in 7 Phys., text. 18. Sed eubulia circa consilium consistit, quòd importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus; multi enim peccatores sunt benè consiliativi, et multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

Sed contra est quòd *eubulia est rectitudo consilii*, ut Philosophus dicit in 6 Eth., cap. 9. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 4, de ratione virtutis humanæ est quòd faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 7, à med. Eubulia autem importat bonitatem consilii; dicitur enim ab εὖ, quod est *bonum*, et βουλή, quod est *consilium*, quasi *bona consiliatio*, vel potiùs *benè consiliativa*. Unde manifestum est quòd eubulia est virtus humana.

Ad primum ergo dicendum quòd non est bonum consilium, sive aliquis malum finem

in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideò utrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9.

Ad secundum dicendum quòd etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quòd omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solùm circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitûs sensitivi, quæ adhuc sunt multò perfectiores.

Vel potest dici quòd virtus humana est perfectio secundùm modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, et præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum quòd in nullo peccatore, in quantum hujusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad benè consiliandum non solùm adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio, et aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est benè consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis; licèt fortè in aliquibus particularibus negotiis non sit benè consiliativus, putà in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi.

Articulus ii. — *Utrùm eubulia sit virtus distincta à prudentiâ.* — (*Locis sup., art.* 1, *notatis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd eubulia non sit virtus distincta à prudentiâ, quia, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, videtur prudentis esse benè consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est art. præc. Ergo eubulia non distinguitur à prudentiâ.

2. Præterea, humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipuè specificantur ex fine, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 4. Sed ad eumdem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 11, non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non est virtus distincta à prudentiâ.

3. Præterea, in scientiis speculativis ad eamdem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ac eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus à prudentiâ.

Sed contra est quòd prudentia est præceptiva, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Hoc autem non convenit eubuliæ. Ergo eubulia est alia virtus à prudentiâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra, art. præc., virtus propriè ordinatur ad actum quem reddit bonum; et ideò oportet secundùm differentiam actuum esse diversas virtutes, et maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus; si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus, sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii; et ideò omnia ista pertinent ad eamdem virtutem charitatis.

Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis. Ex alio enim efficitur homo benè consiliativus, et benè judicativus, et benè præceptivus; quod patet ex hoc quòd ista aliquando ab invicem separantur. Et ideò oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est benè consiliativus, et aliam prudentiam, per quam homo est benè præceptivus.

Et sicut consiliari ordinatur ad præcipere tanquàm ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquàm ad principaliorem virtutem, sine quâ nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentiâ, nec cæteræ virtutes sine charitate.

Ad primum ergo dicendum quòd ad prudentiam pertinet benè consiliari imperativè, ad eubuliam autem elicitivè.

Ad secundum dicendum quòd, ad unum finem ultimum, quod est *benè vivere totum*, ordinantur diversi actus secundùm quemdam gradum; nam præcedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est præceptum, quod immediatè se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remotè se habent; qui tamen habent quosdam proximos fines; consilium quidem inventionem (1) eorum quæ sunt agenda; judicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quòd eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes; sed quòd eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum quòd etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

Articulus iii. — *Utrùm synesis sit virtus.* — (1-2, *qu.* 57, *art.* 6; *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 3, *art.* 1, *qu.* 2, *et* 6 *Ethic.*, *lect.* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à naturâ, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1. Sed synesis inest aliquibus à naturâ, ut dicit Philosophus in 6 Ethic., cap. 11, à med. Ergo synesis non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut in eodem lib dicitur, cap. 10, est solùm judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest esse etiam in malis. Cùm ergo virtus sit solùm in bonis, videtur quòd synesis non sit virtus.

(1) Al.. *intentionem.*

3. Præterea, nunquàm est defectus in præcipiendo, nisi sit aliquis defectus in judicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad benè judicandum, videtur quòd non sit necessaria alia virtus ad benè præcipiendum; et ideò prudentia erit superflua; quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

Sed contra, judicium est perfectius quàm consilium. Sed eubulia, quæ est benè consiliativa, est virtus. Ergo multò magis synesis, quæ est benè judicativa, est virtus.

Respondeo dicendum quòd synesis importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundùm synesim dicuntur aliqui in græco σύνετοι, id est, *sensati*, vel εὐσύνετοι, id est, homines *boni sensûs*, sicut è contrario qui carent hâc virtute, dicuntur ἀσύνετοι, id est, *insensati*.

Oportet autem quòd secundùm differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quòd bonitas consilii et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam; multi enim sunt benè consiliativi, qui tamen non sunt benè sensati, quasi rectè judicantes; sicut etiam in speculativis aliqui sunt benè inquirentes, propter hoc quòd ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii; quod est propter defectum intellectûs, qui maximè contingit ex malâ dispositione communis sensûs non benè judicantis. Et ideò oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est benè judicativa; et hæc dicitur synesis.

Ad primum ergo dicendum quòd rectum judicium in hoc consistit quòd vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam, secundùm quòd in se est; quod quidem provenit ex rectâ dispositione virtutis apprehensivæ; sicut in speculo, si fuerit benè dispositum, imprimuntur formæ corporum, secundùm quòd sunt; si verò fuerit speculum malè dispositum, apparent ibi imagines distortæ, et pravè se habentes. Quòd autem virtus cognoscitiva sit benè disposita ad recipiendum res secundùm quòd sunt, contingit quidem radicaliter ex naturâ, consummativè autem ex exercitio, vel ex munere gratiæ; et hoc dupliciter : uno modo directè ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, putà quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundùm quòd est specialis virtus. Alio modo indirectè ex bonâ dispositione appetitivæ virtutis; ex quâ sequitur quòd homo benè judicet de appetibilibus; et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quòd in malis potest quidem judicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 13.

Ad tertium dicendum quòd contingit quandoque id quod benè judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinatè; et ideò post virtutem quæ est benè judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est benè præceptiva, scilicet prudentia.

Articulus iv. — *Utrùm gnome sit specialis virtus.* — (*Locis sup., art.* 3 *citatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gnome non sit specialis virtus à synesi distincta, quia secundùm synesim dicitur aliquis *benè judicativus*. Sed nullus potest dici benè judicativus, nisi in omnibus benè judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus benè judicativa, quæ *gnome* dicatur.

2. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantùm virtus est benè consiliativa, scilicet eubulia; et una tantùm virtus est benè præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantùm est virtus benè judicativa, scilicet synesis.

3. Præterea, ea quæ raró accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipuè casualia esse; quorum non est ratio, ut dicitur in 2 Physic., text. 48 et 57. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed contra est quòd Philosophus determinat in 6 Ethic., cap. 11, ut jam supra, gnomen esse specialem virtutem.

Respondeo dicendum quòd habitus cognoscitivi distinguuntur secundùm altiora vel inferiora principia; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quàm scientia, et ideò ab eâ distinguitur; et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quòd illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii; sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cœlestis corporis, vel ulteriùs providentiæ divinæ; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris; de quibus tamen potest judicari secundùm considerationem divinæ providentiæ.

Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum, putà cùm impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideò oportet de hujusmodi judicare secundùm aliqua altiora principia, quàm sint regulæ communes, secundùm quas judicat synesis; et secundùm illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur *gnome*, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Ad primum ergo dicendum quòd synesis est verè judicativa de omnibus quæ secundùm communes regulas fiunt; sed præter communes regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd judicium debet sumi ex principiis propriis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideò eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideò etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum quòd omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax, potest plura horum suâ ratione dijudicare; et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

QUÆSTIO LII.

De dono consilii. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ; et circa hoc quæruntur quatuor; 1° utrùm consilium debeat poni inter septem dona Spiritûs sancti; 2° utrùm donum consilii respondeat virtuti prudentiæ; 3° utrùm donum consilii maneat in patriâ; 4° utrùm quinta beatitudo, quæ est: *Beati misericordes*, etc., respondeat dono consilii.

Articulus primus — *Utrùm consilium debeat poni inter dona Spiritûs sancti.* — (3, *dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium non debeat poni inter dona Spiritûs sancti. Dona enim Spiritûs sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in 2 Moral., cap. 27, aliquant. à princ. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ, vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet, quæst. 47, art. 1 et 2, et quæst. præc., art. 1 et 2. Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritûs sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritûs sancti et gratias gratis datas, quòd gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritûs sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus à Spiritu sancto dantur, secundùm illud 1 Machab. 2, 65 : *Ecce Simon frater vester vir consilii est.* Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quàm inter septem dona Spiritûs sancti.

3. Præterea, Rom. 8, 14, dicitur : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cùm ergo dona Spiritûs sancti maximè competant filiis Dei, qui *acceperunt spiritum adoptionis filiorum,* videtur quòd consilium inter dona Spiritûs sancti poni non debeat.

Sed contra est quod Isa. 11, 2, dicitur : *Requiescet super eum Spiritus consilii et fortitudinis.*

Respondeo dicendum quòd dona Spiritûs sancti, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 1, sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur benè mobilis à Spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundùm modum ejus quod movetur; sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum; creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, ut Augustinus dicit 8 super Gen. ad litt., cap. 20. Est autem proprium rationali creaturæ quòd per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum; quæ quidem inquisitio *consilium* dicitur; et ideò Spiritus sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere; et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritûs sancti.

Ad primum ergo dicendum quòd prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii, secundùm ea quæ ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam, vel eubuliam fit benè consilians vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia (1), quæ occurrere possunt, fit quòd *cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. 9, 14. Et ideò indiget homo in inquisitione consilii dirigi à Deo, qui omnia comprehendit; quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio à Deo accepto; sicut etiam in rebus humanis, qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, à sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum quòd hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quòd aliquis ita sit boni consilii, quòd aliis consilium præbeat; sed quòd aliquis à Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum quòd filii Dei aguntur à Spiritu sancto secundùm modum eorum, salvo scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis et rationis; sic in quantum ratio à Spiritu sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

Articulus II. — *Utrùm donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.* — (3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 2, *corp., et dist.* 35, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. *Inferius* enim *in suo supremo attingit id quod est superius*, ut patet per Dionysium, 7 cap. de div. Nom., à med. lect. 4, sicut homo attingit Angelum secundùm intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 68, art. 8. Cùm ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus præcipere, medius autem judicare, videtur quòd donum respondens

(1) Ita edit. Rom. cum codd. Alcan. et Tarrac. aliisque. Al., *singularia contingentia.*

prudentiæ non sit consilium, sed magis judicium, vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum; quia *quantò aliquid est superius, tantò est magis unitum*, ut probatur in libro de Causis, proposit. 4, 10 et 17. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solùm est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 3. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam propriè pertinet dirigere, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 8. Sed ad donum consilii pertinet quòd homo dirigatur à Deo, sicut dictum est art. præc. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

Sed contra est quòd donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

Respondeo dicendum quòd principium motivum inferius adjuvatur præcipuè et perficitur per hoc quòd movetur à superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quòd (1) movetur à spiritu.

Manifestum est autem quòd rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius, quod movetur ad superius (2), et refertur in ipsum; ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideò prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maximè perficitur et juvatur secundùm quòd regulatur et movetur à Spiritu sancto; quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est, art. præc. Unde (3) donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsum adjuvans et perficiens.

Ad primum ergo dicendum quòd judicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritûs sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est, art. præc., et 1-2, quæst. 68, art. 1, inde est quòd non fuit conveniens quòd donum correspondens prudentiæ *præceptum* diceretur vel *judicium*, sed *consilium;* per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum quòd scientiæ donum non directè respondet prudentiæ, cùm sit in speculativis, sed secundùm quamdam extensionem eam adjuvat; donum autem consilii directè respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum quòd movens motum, ex hoc quòd movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quòd dirigitur à Spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

Articulus iii. — *Utrùm donum consilii maneat in patriâ.* — (3, *dist.* 35, *quæst.* 3, *art.* 4, *quæst.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd donum consilii non maneat in patriâ. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patriâ nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potientur. Ergo in patriâ non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat; in his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum in 3 Ethic., cap. 3. In patriâ autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patriâ non erit consilium.

3. Præterea, in patriâ sancti maximè Deo conformantur, secundùm illud 1 Joan. 3, 2: *Cùm apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deo non convenit consilium secundùm illud Rom. 2, 34: *Quis consiliarius ejus fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patriâ competit donum consilii.

Sed contra est quod Gregorius dicit, 17 Moral., cap. 8, in fine: *Cùm uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., et 1-2, quæst. 68, art. 1, dona Spiritûs sancti ad hoc pertinent quòd creatura rationalis moveatur à Deo. Circa motionem autem humanæ mentis à Deo duo considerari oportet: primò quidem quòd alia est dispositio ejus quod movetur, dùm movetur; et alia, dùm est in termino motûs. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quòd jam pervenit ad terminum; sicut domus, postquàm ædificata est, non ædificatur ulteriùs ab ædificatore. Sed quando movens non solùm est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ, ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ; sicut sol illuminat aerem, etiam postquàm est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis virtutem et cognitionem, non solùm quando primò acquirimus, sed etiam quamdiù in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel Angeli, vel homines non cognoscunt, quæ non sunt de essentiâ beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundùm divinam providentiam; et quantùm ad hoc est aliud considerandum, scilicet quòd mens beatorum movetur aliter à Deo, et aliter mens viatorum; nam mens viatorum movetur à Deo in agendis per hoc quòd sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente verò beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia; à quâ etiam Angeli purgantur, secundùm Dionysium, 7 cap. cœl. Hier., à med. Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum; et hoc est Deum consulere; sicut Augustinus dicit, 5 super Gen. ad litteram, cap. 19, circa princ., quòd *Angeli de inferioribus Deum consulunt.* Unde et instructio quâ super hoc à Deo in-

(1) Ita cod. Alcan. Al. deest *quòd*.

(2) Ita omnes Cd. cum pluribus Mss. cod. Alcan.: *Sunt motivum inferius ad superius; ratio enim*, etc., aliis omissis.

(3) In cod. Alcan. desunt sequentia usque *Ad primum*. Habent edit. omnes cum Mss.

struuntur, *consilium* dicitur.

Et secundùm hoc donum consilii est in beatis, in quantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, et in quantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quòd Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum et orationes sanctorum : et quantùm ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum quòd dubitatio pertinet ad consilium secundùm statum vitæ præsentis, non autem pertinet secundùm quòd est consilium in patriâ; sicut etiam virtutes cardinales non habent omninò eosdem actus in patriâ et in viâ.

Ad tertium dicendum quòd consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patriâ, sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV. — *Utrùm quinta beatitudo, quæ est de misericordiâ, respondeat dono consilii.*—(1-2, *quæst.* 69, *art.* 3, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 4, *corp., et Matth.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd quinta beatitudo, quæ est de misericordiâ, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 69, art. 1. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quàm alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundùm illud Jacobi 2, 13 : *Judicium sine misericordiâ illi qui non facit misericordiam;* paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth. 19. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quàm beatitudo misericordiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines ; important enim delectationem quamdam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. 5. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 4, parùm à princ. : *Consilium convenit misericordibus quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare.*

Respondeo dicendum quòd consilium propriè est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maximè sunt utilia ad finem, maximè debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundùm illud 1 ad Tim. 4, 8 : *Pietas ad omnia utilis est.* Et ideò specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi consilium dirigit in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione jam dictâ in corp.

Ad secundum dicendum quòd consilium, secundùm quòd est donum Spiritûs sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ; sive sint de necessitate salutis, sive non; et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum quòd fructus importat quiddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideò inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam; sed solùm ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit; inter quæ ponitur *bonitas* et *benignitas*, quæ respondent misericordiæ.

QUÆSTIO LIII.

DE VITIIS PRUDENTIÆ OPPOSITIS, ET PRIMO DE IMPRUDENTIA. — (*In sex articulos divisa.*)

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Augustinus in 4 contra Julianum, cap. 4, circa med., quòd *omnibus virtutibus non solùm sunt vitia manifestâ discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verùm etiam vicina quodammodò, nec veritate, sed quâdam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ non temeritas, vel imprudentia, sed astutia.* Primò ergo considerandum est de vitiis quæ manifestè contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur; secundò de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentiâ, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur.

Quia verò sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo : primò quidem de imprudentiâ; secundò de negligentiâ, quæ sollicitudini opponitur.

Et circa primum quæruntur sex : 1° de imprudentiâ, utrùm sit peccatum; 2° utrùm sit speciale peccatum; 3° de præcipitatione, sive temeritate; 4° de inconsideratione; 5° de inconstantiâ; 6° de origine horum vitiorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm imprudentia sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit, lib. de verâ Relig., cap. 14, circa princ. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium : nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine; unde et juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur au-

tem per imprudentiam, secundùm illud Prov. 21, 20 : *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens dissipabit illud.* Ergo imprudentia est peccatum.

Respondeo dicendum quòd imprudentia dupliciter accipi potest : uno modo privativè; alio modo contrariè. Negativè autem non propriè dicitur, ita scilicet quòd propriè importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Privativè quidem imprudentia dicitur in quantum aliquis caret prudentiâ quam quis natus est, et debet habere, et secundùm hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrariè verò accipitur imprudentia, secundùm quòd ratio contrario modo movetur, vel agit prudentiæ; putà si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit; et sic de aliis quæ in actu prudentiæ consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundùm rationem propriam prudentiæ, non enim potest hoc contingere quòd homo contra prudentiam agat, nisi divertens à regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem à regulis divinis, est peccatum mortale; putà cùm quis quasi contemnens et repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si verò præter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd deformitatem imprudentiæ nullus vult; sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, circa fin., quòd *ille qui circa prudentiam* (1) *peccat volens, minùs acceptatur.*

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de imprudentiâ secundùm quòd sumitur negativè. Sciendum tamen quòd carentia prudentiæ et cujuslibet virtutis includitur in carentiâ originalis justitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundùm hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum quòd per pœnitentiam restituitur prudentia infusa; et sic cessat carentia hujus prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantùm ad habitum; sed tollitur actus (2) contrarius, in quo propriè consistit peccatum imprudentiæ.

Articulus II. — *Utrùm imprudentia sit speciale peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quòd aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est art. præc. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quàm scientia. Sed ignorantia, quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multò magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quòd virtutum circumstantiæ corrumpuntur; unde et Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, quòd *malum contingit ex singularibus defectibus.* Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cætera quæ supra posita sunt, quæst. 49. Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est speciale peccatum.

Sed contra, imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est art. præc. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

Respondeo dicendum quòd aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter: uno modo absolutè, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quæ sunt species ejus.

Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter : uno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis; et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cùm sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem; et hoc modo imprudentia est generale peccatum : sicut enim prudentia participatur quodammodò in omnibus virtutibus, in quantum est directiva earum; ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis : nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis; quod pertinet ad imprudentiam.

Si verò dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundùm aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter : uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est, quæst. 48, et quæst. 50, art. 1, ita etiam imprudentia. Alio modo secundùm partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, et accipiuntur secundùm diversos actus rationis; et hoc modo quantùm ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est *præcipitatio*, sive *temeritas*, imprudentiæ species; quantùm verò ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et gnome, est *inconsideratio;* quantùm verò ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est *inconstantia et negligentia.* Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam; quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quòd omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes; sicut incautela et incircumspectio includuntur sub *inconsideratione ;* quòd autem aliquis deficiat à docilitate, vel memoriâ, vel ratione, perti-

(1) Al. malè, *imprudentiam.*
(2) Ita cum codd. Alcan., Tarrac., Camerac., et Paris., Nicolaius et posteriores editiones. Al., *habitus*

net ad *præcipitationem*; improvidentia verò et defectus intelligentiæ et solertiæ pertinet ad *negligentiam et inconstantiam*.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de generalitate quæ est secundùm participationem.

Ad secundum dicendum quòd, quia scientia est magis remota à moralibus quàm prudentia, secundùm propriam rationem utriusque, inde est quòd ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solùm ratione negligentiæ præcedentis, vel effectûs sequentis; et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundùm propriam rationem importat vitium morale (1); et ideò magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum quòd quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species; putà si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideò defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenùs ordinantur ad actus rationis, ut dictum est in corp. art., et 1-2, quæst. 72, art. 9.

Articulus III. — *Utrùm præcipitatio sit peccatum sub imprudentiâ contentum.*—(*Inf., art.* 5, *corp., et quæst.* 127, *art.* 1, *ad* 1, *et Mal. quæst.* 15, *art.* 4, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præcipitatio non sit peccatum sub imprudentiâ contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii; dicit enim Gregorius in 2 Moral., cap. 26, aliquant. à princ., quòd *donum consilii datur contra præcipitationem.* Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentiâ contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentiâ contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solùm contingit esse peccatum per hoc quòd aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quòd prætereat opportunitas operis, et etiam secundùm inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentiâ contentum, quàm tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Prov. 4, 19: *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant.* Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

Respondeo dicendum quòd præcipitatio in actibus animæ metaphoricè dicitur, secundùm similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundùm corporalem motum quod à superiori in ima pervenit secundùm impetum quemdam proprii motûs vel alicujus impellentis, non ordinatè descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio; imum autem est operatio per corpus exercita; gradus autem medii, per quos oportet ordinatè descendere, sunt *memoria* præteritorum, *intelligentia* præsentium, *solertia* in considerandis futuris eventibus, *ratiocinatio* conferens unum alteri, *docilitas* per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinatè descendit rectè consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cùm ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quòd vitium præcipitationis sub imprudentiâ continetur.

Ad primum ergo dicendum quòd consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ; licèt diversimodè, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, et ideò præcipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum quòd illa dicuntur fieri temerè quæ ratione non reguntur; quod quidem potest contingere dupliciter: uno modo ex impetu voluntatis, vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis; et hoc propriè importat temeritas; unde videtur ex eâ radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur; quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum quòd in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda; et ideò Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9, à princ.: *Oportet consiliari tardè.* Unde præcipitatio directiùs opponitur rectitudini consilii quàm tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii.

Articulus IV. — *Utrùm inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentiâ contentum.*—(*Sup. art.* 2, *corp., et inf., art.* 5, *corp., et Mal. quæst.* 15, *art.* 4, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentiâ contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit secundùm illud psal. 18, 9: *Lex Domini immaculata.* Inducit autem ad non considerandum, secundùm illud Matth. 10, 19: *Nolite cogitare quomodò aut quid loquamini.* Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur, oportet quòd multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, et per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt *consiliari, judi-*

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *mortale.*

care de consiliatis, et præcipere. Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentiâ contentum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 4, 25: *Oculi tui videant recta, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos;* quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentiâ contentum.

Respondeo dicendum quòd consideratio importat actum intellectûs veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideò consideratio maximè pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in rectè judicando deficit ex hoc quòd contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quòd inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda, vel dicenda, quando homo habet opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subitò præoccupantur, in solo divino confidant consilio, quia *cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solùm habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad Deum,* sicut dicitur 2 Paral. 20, 12; alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum quòd tota (1) consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad rectè judicandum; et ideò consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maximè opponitur rectitudini judicii.

Ad tertium dicendum quòd inconsideratio hic accipitur secundùm determinatam materiam, id est secundùm agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad rectè judicandum quàm etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

Articulus v. — *Utrùm inconstantia sit vitium sub imprudentiâ contentum.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconstantia non sit vitium sub imprudentiâ contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quòd homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quàm prudentiæ.

2. Præterea, Jacobi 3, 16, dicitur: *Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat, quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem, sive delicatum, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 7. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est quòd ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minùs bono. Ergo desistere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

Respondeo dicendum quòd inconstantia importat recessum quemdam à bono proposito definito. Hujusmodi autem recessus principium quidem habet à vi appetitivâ; non enim aliquis recedit à priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinatè placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quòd repudiat id quod rectè acceptaverat. Et quia cùm possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto, ideò inconstantia quantùm ad suî consummationem pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideò inconstantia secundùm suî consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii, ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quòd ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus; et secundùm hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipuè tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium.

Ad secundum dicendum quòd invidia, et ira quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex quâ est principium inconstantiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitivâ, sed solùm in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis); sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

Articulus vi. — *Utrùm prædicta vitia oriantur ex luxuriâ.* —(*Inf., quæst.* 153, *art.* 4 *et* 5, *et Mal. quæst.* 15, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædicta vitia non oriantur ex luxuriâ. Inconstantia enim oritur ex invidiâ, ut dictum

(1) Ita cum pluribus Mss: recentiores editi. Al. deest *tota*.

est art. præc., ad 2. Sed invidia est vitium distinctum à luxuriâ. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuriâ.

2. Præterea, Jacobi 1, 8, dicitur : *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundùm Gregorium, 31 Moral., c. 17, à med. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuriâ.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quàm vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quàm ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., loc. cit., ponit prædicta vitia ex luxuriâ oriri.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, et lib. 7, cap. 11, *delectatio maximè corrumpit æstimationem prudentiæ;* et præcipuè delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, et trahit ad sensibilem delectationem.

Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione à sensibilibus. Unde cùm prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est art. 2 et 5 huj. qu., sequitur quòd ex luxuriâ maximè oriantur.

Ad primum ergo dicendum quòd invidia et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, in princ., quòd *incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfectè; incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit.*

Ad secundum dicendum quòd etiam duplicitas animi est quiddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia; prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius in Eunucho, act. 1, scenâ 1, dicit quòd *in amore est bellum, et rursùs pax et induciæ.*

Ad tertium dicendum quòd vitia carnalia in tantum magis extinguunt judicium rationis, in quantum longiùs abducunt à ratione.

QUÆSTIO LIV.

De negligentia. — (*In tres articulos divisa.*)

Postea considerandum est de negligentiâ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm negligentia sit peccatum speciale; 2° cui virtuti opponatur; 3° utrùm negligentia sit peccatum mortale.

Articulus primus. — *Utrùm negligentia sit peccatum speciale.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in quâlibet virtute. Ergo negligentia (1) non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato; quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur; et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam; neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quòd negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est quòd peccata quæ committuntur ex negligentiâ, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

Respondeo dicendum quòd negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actûs habet rationem peccati. Unde manifestum est quòd negligentia habet rationem peccati; et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quòd negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea; quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actûs se extendentis ad omnem materiam; et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideò cùm sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est, qu. 47, art. 9, consequens est quòd negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quæ diligimus, majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in quâlibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, putà defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur (scilicet consilium), quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actûs rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum quòd materia negligentiæ propriè sunt bona quæ quis agere debet; non quòd ipsa sint bona, cùm negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actûs.

Articulus ii. — *Utrùm negligentia opponatur prudentiæ.* — (*Sup., qu.* 53, *art.* 1, *corp., et Phil.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut

(1) Ita cum theologis ex codicibus pluribus editi omnes quos vidimus libri. In codd. Alcan. additur, *sicut et eligentia.*

patet per Gregorium 31 Moral., cap. 17, à med. Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut supra dictum est, qu. 35, art. 2. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit *præcipitatio;* neque circa judicium in quo deficit *inconsideratio ;* neque circa præceptum, in quo deficit *inconstantia*. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea, Eccle. 7, 19, dicitur : *Qui timet Deum, nihil negligit.* Sed unumquodque peccatum præcipuè excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quàm prudentiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 20, 7 : *Lascivus et imprudens non observant* (1) *tempus.* Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

Respondeo dicendum quòd negligentia directè opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad litt. *N*, *negligens dicitur quasi nec eligens.* Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad prudentiam.

Ad primum ergo dicendum quòd negligentia consistit in defectu interioris actûs, ad quem pertinet etiam electio; pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quòd pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsâ executione. Et ideò convenienter torpor ex acediâ nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, id est, impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum quòd omissio pertinet ad exteriorem actum ; est enim omissio, quando prætermittitur aliquis actus debitus ; et ideò opponitur justitiæ, et est effectus negligentiæ, sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum quòd negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans; inconstans enim deficit in præcipiendo, quasi ab aliquo impeditus; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum quòd timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati, quia, ut dicitur Prov. 15, 27, *per timorem Domini declinat omnis à malo.* Et ideò timor facit negligentiam vitare, non tamen ita quòd directè negligentia timori opponatur, sed in quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, 1-2, qu. 44, art. 2, cùm de passionibus ageretur, quòd *timor facit consiliativos.*

Articulus iii. — *Utrùm negligentia possit esse peccatum mortale.* — (*Sup., quæst.* 53, *art.* 1, *corp., et Philipp.* 4, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd negligentia non possit esse peccatum mortale, quia super illud Job 9 : *Verebar omnia opera mea,* etc., dicit Glossa Gregorii (ordin. ex lib. 9 Moral., cap. 17, circa med.), quòd *illam,* scilicet negligentiam, *minor amor Dei exaggerat.* Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Eccli. 7 : *De negligentiâ tuâ purga te cum paucis,* dicit Glossa (ordin. ex Rabano) : *Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias.* Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus; sicut patet in Lev. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentiâ. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod habetur Proverb. 19, 16 : *Qui negligit viam suam mortificabitur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 3, negligentia provenit ex quâdam remissione voluntatis, per quam contingit quòd ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quòd negligentia sit peccatum mortale : uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam; quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ : si enim voluntas in tantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale ; et hoc præcipuè contingit quando negligentia sequitur ex contemptu.

Alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicujus actûs vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdùm per aliquod veniale peccatum ; tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd minor amor Dei potest intelligi dupliciter : uno modo per defectum fervoris charitatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale; alio modo per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solùm amore naturali ; et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd parva oblatio cum humili mente et purâ dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solùm purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum quòd quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus acti-

(1) Vulgata, *non servabant.*

bus, sunt magis occulta; et ideò pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUÆSTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem, et primò de prudentia carnis. — (*In octo articulos divisa.*)

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsâ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm prudentia carnis sit peccatum; 2° utrùm sit peccatum mortale; 3° utrùm astutia sit peccatum speciale; 4° de dolo; 5° de fraude; 6° de sollicitudine temporalium rerum; 7° de sollicitudine futurorum; 8° de origine horum vitiorum.

Articulus primus. — *Utrùm prudentia carnis sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quàm aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia, vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licitè amatur, non est peccatum. Sed caro licitè amatur; *nemo enim unquàm carnem suam odio habuit,* ut habetur ad Ephes. 5, 29. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo et à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

Sed contra, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundùm illud Sap. 14, 9 : *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Sed sicut dicitur ad Rom. 8, 7 : *Prudentia* (1) *carnis inimica est Deo.* Ergo prudentia carnis est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 13, prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideò prudentia carnis propriè dicitur, secundùm quòd aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quòd hoc est peccatum; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est, 1-2, qu. 2, art. 5. Et ideò prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia et temperantia in suî ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrenationem; et ideò nunquàm accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur à providendo, sicut supra dictum est, quæst. 47, art 1, et quæst 49, art. 6, quod etiam ad mala extendi potest. Et ideò licèt prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo; et secundùm hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum quòd caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideò sic licitè diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio; et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum quòd diabolus non tentat nos per bonum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideò cùm prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur *prudentia diaboli*, sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus et caro, in quantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideò dicitur *prudentia carnis*, et etiam *prudentia mundi*, secundùm illud Lucæ 16, 8 : *Filii hujus seculi prudentiores sunt in generatione suâ*, etc. Apostolus autem totum comprehendit sub *prudentiâ carnis*, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem.

Potest tamen dici quòd quia prudentia quodammodò dicitur *sapientia*, ut supra dictum est, qu. 47, art. 2, ad 1, ideò secundùm tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Jacobi 3 dicitur sapientia esse *terrena, animalis et diabolica*, ut supra expositum est, quæst. 45, art. 1, ad 1, cùm de sapientiâ ageretur.

Articulus II. — *Utrùm prudentia carnis sit peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale; quia per hoc Deus contemnitur. Sed *prudentia carnis... non est subjecta legi Dei,* ut habetur Rom. 8, 7. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum; non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur Rom. 8, et ita videtur esse peccatum irremissibile; quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea, maximo bono maximum malum opponitur, ut patet in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

Sed contra, illud quod diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed cautè prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de suî ratione non importat peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 2, ad 1, et art. 13, *prudens* dicitur aliquis dupliciter : uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundùm quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, putà sicut dicitur aliquis *prudens* in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundùm absolutam prudentiæ

(1) Vulgata, *sapientia.*

rationem, ita scilicet quòd in curâ carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur à Deo, cùm impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est, 1-2, qu. 1, art. 5. Si verò prudentia carnis accipiatur secundùm rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quòd aliquis inordinatè afficitur ad aliquod delectabile carnis, absque hoc quòd avertatur à Deo per peccatum mortale; unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis; et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si verò aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, putà cùm aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo curâ carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus loquitur de prudentiâ carnis, secundùm quòd finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis (1); et sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur, quòd non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta, sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum quòd omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideò oportet quòd quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum, sed solùm quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

Articulus III. — *Utrùm astutia sit speciale peccatum.* — (*Inf., art.* 4, *corp., et quæst.* 69, *art.* 1, *corp., et qu.* 97, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundùm illud Proverb. 1, 4 : *Ut detur parvulis astutia.* Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, Prov. 13, 16, dicitur : *Astutus omnia agit cum consilio.* Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel seculi. Ergo astutia non est speciale peccatum à prudentiâ carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius 10 Moral., cap. 16, exponens illud Job 12: « *Deridetur justi simplicitas,* » dicit : *Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare; quæ falsa sunt, vera ostendere; quæ vera sunt, falsa demonstrare.* Et postea subdit : *Hæc prudentia usu à juvenibus scitur, à pueris pretio discitur.* Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur à prudentiâ carnis, vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 2 ad Cor. 4, 2 : *Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutiâ, neque adulterantes verbum Dei.* Ergo astutia est quoddam peccatum.

Respondeo dicendum quòd prudentia est *recta ratio agibilium*, sicut scientia est *recta ratio scibilium.* Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis : uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera; alio modo ex eo quòd ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter : uno modo quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est verè bonus, sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis; alio modo in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus; et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, et à prudentiâ carnis distinctum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 4 contra Jul., cap. 3, parùm ante med., sicut prudentia abusivè quandoque in malo accipitur, ita et astutia quandoque in bono; et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Propriè tamen astutia in malo accipitur, sicut et Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12, ad fin.

Ad secundum dicendum quòd astutia potest consiliari et ad finem bonum, et ad finem malum; nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum quòd Gregorius sub *prudentiâ mundi* accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hâc comprehenditur astutia.

Articulus IV. — *Utrùm dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.* — (*Inf., qu.* 69, *art.* 2, *corp., et quæst.* 111, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et præcipuè mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundùm illud 2 ad Cor. 12, 16 : *Cùm essem astutus, dolo vos cepi.* Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea, dolus maximè ad linguam pertinere videtur, secundùm illud Psalm. 5, 11 : *Linguis suis dolosè agebant.* Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, Prov. 12, 20, dicitur : *Dolus in corde cogitantium mala.* Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed contra est quòd astutia ad circumveniendum ordinatur, secundùm illud Apostoli

(1) Ita cum Garcia omnes posteriores editiones. Codices et Edit. Rom. : *Finis constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ,* ordine verborum inverso.

ad Ephes. 4, 14 : *In astutiâ ad circumventionem erroris;* ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari : uno quidem modo in ipsâ excogitatione viarum hujusmodi; et hoc propriè pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundùm executionem operis; et secundùm hoc pertinet ad dolum. Et ideò dolus importat quamdam executionem astutiæ; et secundùm hoc ad astutiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut astutia propriè accipitur in malo, abusivè autem in bono, ita etiam et dolus, qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum quòd executio astutiæ ad decipiendum primò quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum in lib. de Doctr. christ., cap. 3, et ideò dolus maximè attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundùm illud psalm. 105, 25 : *Et dolum fecerunt in servos ejus.* Est etiam dolus in corde, secundùm illud Eccli. 19, 23 : *Interiora ejus plena sunt dolo ;* sed hoc est, secundùm quòd aliquis dolos excogitat, secundùm illud psalm. 37, 13 : *Et dolos totâ die meditabantur.*

Ad tertium dicendum quòd quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quòd excogitent aliquas vias ad hoc quòd suum propositum impleant; et ut plurimùm excogitant vias dolosas, quibus faciliùs propositum consequantur; quamvis contingat quandoque quòd absque astutiâ et dolo aliqui apertè et per violentiam malum operentur; sed hoc, quia difficiliùs fit, in paucioribus accidit.

Articulus v. — *Utrùm fraus ad astutiam pertineat.* — (*Sup., art. 4, et locis ibi citatis.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quòd aliquis decipi se patiatur; ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quòd aliquis patiatur fraudem, secundùm illud 1 ad Cor. 6, 7 : *Quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel retentionem exteriorum rerum; dicitur enim Act. 5, 1, quòd *vir quidam nomine Ananias cum Saphirâ uxore suâ vendidit agrum, et fraudavit de pretio agri.* Sed illicitè usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutiâ utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos; dicitur enim Proverb. 1, 18, de quibusdam, quòd *moliuntur fraudes contra animas suas.* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundùm Job 13, 9 : *Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

Respondeo dicendum quòd, sicut *dolus* consistit in executione astutiæ, ita etiam et *fraus.* Sed in hoc differre videntur quòd *dolus* pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta; *fraus* autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ, secundùm quòd fit per facta.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus non inducit fideles ad hoc quòd decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quòd effectum (1) deceptionis patienter tolerent in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum quòd executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes; et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum quòd illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas : sed ex justo Dei judicio provenit ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundùm illud psalm. 7, 16 : *Incidit in foveam quam fecit.*

Articulus vi. — *Utrùm licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.* — (*Inf., quæst.* 118, *art.* 7, *corp., et* 3 *cont., cap.* 135, *fin., et quodl.* 7, *art.* 17, *ad* 2, *et Phil.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus præest, secundùm illud Rom. 12, 8 : *Qui præest in sollicitudine.* Sed homo præest ex divinâ ordinatione temporalibus rebus, secundùm illud psalm. 8, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves, et boves,* etc. Ergo homo debet habere sollicitudinem de rebus temporalibus.

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet; unde Apostolus dicit, 2 ad Thessal. 3, 10 : *Si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundùm illud 2 ad Timoth. 1, 17 : *Cùm Romam venisset, sollicitè me quæsivit.* Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, putà cùm quis sollicitudinem habet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 6, 31 : *Nolite solliciti esse, dicentes : Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quæ tamen sunt maximè necessaria.

Respondeo dicendum quòd sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quòd

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Nicolaius, et posteriores edit. Al., *defectum.*

majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi; et ideò ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita : uno quidem modo ex parte ejus de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquàm finem quæramus; unde et Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 26, paulò à princ. : *Cùm Dominus dicit : « Nolite solliciti esse, etc., » hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur.* Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo à spiritualibus, quibus principaliùs inservire debet, retrahitur; et ideò dicitur Matth. 13, 22, quòd *sollicitudo seculi suffocat verbum.* Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant; quod Dominus tripliciter excludit : primò propter majora beneficia homini præstita divinitùs præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam; secundò propter subventionem quâ Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundùm proportionem suæ naturæ; tertiò ex divinâ providentiâ, propter cujus ignorantiam gentiles circa temporalia bona quærenda principaliùs sollicitantur. Et ideò concludit quòd principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quòd etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum quòd temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superfluè circa ea sollicitetur.

Ad secundum dicendum quòd sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata (1); et ideò Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 6 : *Ne solliciti sitis,* quòd *labor exercendus est, sollicitudo tollenda,* superflua scilicet, animum inquietans.

Ad tertium dicendum quòd sollicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis; et ideò non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS VII. — *Utrùm quis debeat esse sollicitus futurorum.* — (*Inf., quæst.* 188, *art.* 7, *ad* 2, *et* 3 *cont., cap.* 135, *fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim Proverb. 6, 6 : *Vade ad formicam, ô piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam : quæ cùm non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipuè est futurorum : præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est, qu. 49, art. 6. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Joan. 12, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat; Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. 4. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 6, 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum.* Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus in hunc loc.

Respondeo dicendum quòd nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundùm illud Eccle. 8, 6 : *Omni negotio tempus est, et opportunitas;* quod non solùm in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo; sicut tempori æstatis competit sollicitudo metendi, ipsi autumno autem competit (1) sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemiâ jam esset sollicitus, superfluè præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquàm superfluam Dominus prohibet, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum;* unde subdit : *Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi,* id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit : *Sufficit diei malitia sua,* id est, afflictio sollicitudinis.

Ad primum ergo dicendum quòd formica habet sollicitudinem congruam tempori; et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum quòd ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia, vel sollicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur *præteritum et futurum,* tanquàm fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 17, circ. med., *cùm viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino sollicitum esse; nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet* (2) *Deo.*

ARTICULUS VIII. — *Utrùm hujusmodi vitia oriantur ex avaritiâ.* — (*Inf., quæst.* 118, *art.* 7 *et* 8; *et* 2, *dist.* 42, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Mal. quæst.* 13, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita edit. passim cum codd. Tarrac. et Alcan. Edit. Rom. cum aliis, *si sit moderata.*

(1) Ita communiter. Nicolaius, *tempori autem autumni competit,* etc.

(2) Ita Mss. et editi passim. Edit. Rom., *non militet.*

hujusmodi vitia non oriantur ex avaritiâ, quia, sicut dictum est qu. 43, art. 6, per luxuriam maximè ratio patitur defectum in suâ rectitudine. Sed hujusmodi vitia non opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo hujusmodi vitia maximè ex luxuriâ oriuntur, præsertim cùm Philosophus dicat in 7 Ethic., cap. 6, circ. med., quòd *Venus est dolosa, et ejus corrigia est varia;* et quòd *ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ.*

2. Præterea, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est art. 3 hujus quæst., et quæst. 47, art. 13. Sed ad prudentiam, cùm sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia; ut superbia et inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbiâ oriri quàm ex avaritiâ.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solùm in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solùm oriuntur ex avaritiâ, sed etiam ex irâ.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., ponit fraudem filiam avaritiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., et quæst. 47, art. 13, prudentia carnis et astutia cum dolo et fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentiâ in aliquali usu rationis. Præcipuè autem inter alias virtutes morales usus rationis rectæ apparet in justitiâ, quæ est in appetitu rationali. Et ideò usus rationis indebitus etiam maximè apparet in vitiis oppositis justitiæ; opponitur autem ipsi maximè avaritia. Et ideò prædicta vitia maximè ex avaritiâ oriuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licèt inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directè ex luxuriâ. Quòd autem Philosophus *Venerem dolosam* appellat, hoc dicit secundùm quamdam similitudinem, in quantum scilicet hominem subitò surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis; unde et subdit quòd *Venus furatur intellectum multùm sapientis.*

Ad secundum dicendum quòd ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, à med. Et ideò quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit; inde est quòd non directè ex superbiâ hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolo; magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ propriam utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

Ad tertium dicendum quòd ira habet subitum motum; unde præcipitanter agit, et absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licèt inordinatè. Quòd autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex irâ, sed magis ex odio; quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus in 2 Rhetor., cap. 4, cir. fin.

QUÆSTIO LVI.

De præceptis pertinentibus ad prudentiam. —(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prudentiam; et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad prudentiam; 2° de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

Articulus primus. — ***Utrùm de prudentiâ fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.***

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd de prudentiâ fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta Decalogi. Cùm ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quòd de prudentiâ fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, in doctrinâ evangelicâ continetur lex maximè quantùm ad præcepta Decalogi. Sed in doctrinâ evangelicâ datur præceptum de prudentiâ, ut Matth. 10, 16 : *Estote prudentes sicut serpentes.* Ergo inter præcepta Decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta veteris Testamenti ad præcepta Decalogi ordinantur; unde et Malach. ult., 4, dicitur : *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb.* Sed in aliis documentis veteris Testamenti dantur præcepta de prudentiâ, sicut Proverb. 3, 5 : *Ne innitaris prudentiæ tuæ;* et infra, 4 cap. 15 : *Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos.* Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentiâ dari, et præcipuè inter præcepta Decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti præcepta Decalogi.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 100, art. 1, cùm de præceptis ageretur, præcepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipuè autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ; qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supra dictis patet, qu. 47, art. 6. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est, ibid.

Et ideò non fuit conveniens ut inter præcepta Decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directè; ad quam tamen omnia præcepta Decalogi pertinent, secundùm quòd ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus, justitia

tamen principaliùs respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est, quæst. 44, art. 1, et 1–2, quæst. 60, art. 3. Et ideò principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, magis debuerunt ad justitiam quàm ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum quòd doctrina evangelica est doctrina perfectionis; et ideò oportuit quòd in ipsâ perfectè instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrinâ evangelicâ etiam de prudentiâ præcepta dari.

Ad tertium dicendum quòd, sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad præcepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

Articulus ii. — *Utrùm in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minùs illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia et partes ejus), quàm illa quæ cum ipsâ similitudinem habent, sicut astutia (et quæ ad ipsam pertinent). Sed hæc vitia prohibentur in lege; dicitur enim Levit. 19, 13 : *Non facies calumniam proximo tuo*. Et Deuteron. 25, 13 : *Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus et majus*. Ergo et de illis vitiis quæ directè opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fieri fraus quàm in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in solâ emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per præcepta legis inducta in arg. 1.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., justitia maximè respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur, quæst. 58, art. 1. Astutia autem quantùm ad executionem maximè committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est quæst. 55, art. 3. Et ideò conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, in quantum ad injustitiam pertinent; sicut cum dolo et fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad primum ergo dicendum quòd illa vitia quæ directè opponuntur prudentiæ manifestâ contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ, et ideò non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad injustitiam pertinet.

Ad secundum dicendum quòd omnis dolus vel fraus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita Lev. 19, in prohibitione calumniæ. Præcipuè autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundùm illud Eccli. 26, 28 : *Non justificabitur caupo à peccato labiorum.* Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

Ad tertium dicendum quòd omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumniâ et fraudulentâ venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

QUÆSTIO LVII.

De jure. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitiâ; circa quam quadruplex consideratio occurrit : prima est de justitiâ; secunda de partibus ejus; tertia de dono ad hoc pertinente; quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus.

Circa justitiam verò consideranda sunt quatuor : primò quidem de jure; secundò de ipsâ justitiâ; tertiò de injustitiâ; quartò de judicio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm jus sit objectum justitiæ; 2° utrùm jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum; 3° utrùm jus gentium sit idem quod jus naturale; 4° utrùm jus dominativum et paternum debeant specialiter distingui.

Articulus primus. — *Utrùm jus sit objectum justitiæ.—(Inf., quæst.* 60, *art.* 1, *corp.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus, jurisconsultus, lib. 1, ff. de Just. et Jure, quòd *jus est ars boni et æqui*. Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

2. Præterea, *lex*, sicut Isidorus dicit in lib. 5 Etymol., cap 3, *juris est species*. Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ; unde et Philosophus *legis positivam* partem prudentiæ ponit, lib. 6 Ethic., cap. 8, in princ. Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subjicit homines Deo; dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin., quòd *justitia est amor tantùm Deo serviens, et ob hoc benè imperans cæteris quæ homini subjecta sunt.* Sed jus non pertinet ad divina, sed solùm ad humana; dicit enim Isidorus in lib. 5 Etymol., cap. 2, quòd *fas lex divina est, jus autem lex humana*. Ergo jus non est objectum justitiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in eodem libro, cap. 3, quòd *jus dictum est, quia est justum*. Sed *justum* est objectum justitiæ; dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, circa princ., quòd *omnes talem habitum volunt dicere justum, a quo operativi justorum sunt.* Ergo jus est objectum justitiæ.

Respondeo dicendum quòd justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur, *justari;* æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solùm in his quæ ei conveniunt, secundùm seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum verò quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundùm aliquam æqualitatem alteri, putà recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundùm quòd aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur (1) secundùm se objectum, quod vocatur *justum;* et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quòd jus est objectum justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd consuetum est quòd nomina à sui primâ impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen *medicinæ* impositum est primò ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum: deinde tractum est ad significandam artem quâ hoc fit. Ita etiam hoc nomen *jus* primò impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodùm autem est derivatum ad artem quâ cognoscitur quid sit justum; et ulteriùs ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis *comparere in jure;* et ulteriùs dicitur etiam quòd jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licèt etiam id quod decernit, sit iniquum.

Ad secundum dicendum quòd sicut eorum quæ per artem exteriùs fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula; et hoc si in scriptum redigatur, vocatur *lex;* est enim lex secundùm Isidorum, lib. 5 Etym., cap. 3, *constitutio scripta;* et ideò lex non est ipsum jus, propriè loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad tertium dicendum quòd quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quòd *justum* secundùm perfectam rationem non possumus reddere Deo; et propter hoc non dicitur propriè *jus* lex divina, sed *fas*, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantùm potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

Articulus ii. — *Utrùm jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum.* — (*Inf., quæst.* 60, *art.* 5, *corp., et* 1-2, *qu.* 95, *art.* 4, *corp., et* 5 *Eth., lect.* 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd jus non convenienter dividatur in jus naturale, et jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulæ juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse *positivum* quod ex voluntate humanâ procedit. Sed non ideò aliquid est justum, quia à voluntate humanâ procedit; alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cùm *justum* sit idem quod *jus*, videtur quòd nullum sit jus positivum.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cùm excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus per naturale et positivum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7, in princ., quòd *politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale,* id est lege positum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., *jus* sive *justum* est aliquod opus adæquatum alteri secundùm aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum: uno quidem modo ex ipsâ naturâ rei, putà cùm aliquis tantùm dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur *jus naturale.* Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantùm accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex condicto publico, putà cùm totus populus consentit quòd aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cùm hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur *jus positivum.*

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quòd sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideò id quod naturale est homini, potest aliquando deficere; sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur; et si ita esset quòd natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum; sed quia quandoque contingit quòd voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, malè eo utatur; putà si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita reposcat.

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant, *denominatur.*

Ad secundum dicendum quòd voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundùm se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum *jus positivum*. Unde Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7, in princ., quòd *legale justum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt*. Sed si aliquid de se repugnantiam habet ad jus naturale, non potest voluntate humanâ fieri justum, putà si statuatur quòd liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa. 10, 1: *Væ qui condunt leges iniquas!*

Ad tertium dicendum quòd jus divinum dicitur quod divinitùs promulgatur; et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; partim autem de his quæ fiunt justâ institutione divinâ. Unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divinâ quædam præcepta, quia bona; et prohibita, quia mala; quædam verò bona, quia præcepta; et mala, quia prohibita.

Articulus III. — *Utrùm jus gentium sit idem cum jure naturali.* — (*1-2, quæst. 95, art. 4, ad 1, et 5 Ethic., lect. 12, fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd jus gentium sit idem cum jure naturali; non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt; dicit enim jurisconsultus (Ulpianus lib. 9, ff. de Just. et Jure) quòd *jus gentium est quo omnes gentes utuntur*. Ergo jus gentium est jus naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est naturalis; quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat in 1 Polit. (cap. 3 et 4). Sed *servitutes pertinent ad jus gentium*, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymol., cap. 6. Ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea, jus, ut dictum est art. præc., dividitur per jus naturale et positivum. Sed jus gentium non est jus positivum; non enim omnes gentes unquàm convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo jus gentium est jus naturale.

Sed contra est quod Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 4, quòd *jus aut naturale est, aut civile, aut gentium*; et ita jus gentium distinguitur à jure naturali.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., *jus* sive *justum* naturale est quod ex suî naturâ est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo secundùm absolutam suî considerationem; sicut masculus ex suî ratione habet commensurationem ad fœminam, ut ex eâ generet; et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundùm absolutam suî rationem, sed secundùm aliquid quod ex ipso sequitur, putà proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolutè, non habet unde magis sit hujus quàm illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundùm hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quòd sit unius, et non alterius, ut patet per Philosophum in 2 Polit., cap 3. Absolutè autem apprehendere aliquid non solùm convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideò jus quod dicitur naturale, secundùm primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut Jurisconsultus dicit, lib. 1, ff. de Just. et Jure, quia *illud omnibus animalibus, hoc solùm hominibus inter se commune est*. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis, et ideò hoc idem est naturale homini secundùm rationem naturalem, quæ hoc dictat. Et ideò dicit Caius Jurisconsultus, lib. 9, ff. eod.: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peræquè custoditur, vocaturque jus gentium* (1).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd hunc hominem esse servum, absolutè considerando, magis quàm alium, non habet rationem naturalem, sed solùm secundùm aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quòd regatur à sapientiori, et illi quòd ab hoc juvetur, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5, circ. fin. Et ideò servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum quòd quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, putà ex propinquo habentia æquitatem, inde est quòd non indigent aliquâ speciali institutione, sed ipsâ naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inductâ in corp. art.

Articulus IV. — *Utrùm debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum.* — (*Inf., qu. 58, art. 7, ad 3; et 2, dist. 44, qu. 2, art. 1, corp., et 5 Ethic., lect. 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeat specialiter distingui *jus paternum* et *dominativum*. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius in 1 de Officiis, cap. 24, circ. fin. Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio *justi* est lex, ut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 2. Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 90, art. 2, non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ. Non ergo debet esse aliquod speciale *jus*, vel *justum dominativum* vel *paternum*, cùm dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in 1 Polit., cap. 3, ante med.

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut putà quòd quidam

(1) Ita Nicolaius et edit. posteriores ex textu jurisconsulti. Cod. Alcan.: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes homines sive gentes custoditur.* Edit. Rom. aliæque: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium.*

sunt *milites*, quidam *sacerdotes*, quidam *principes*. Ergo ad eos debet aliquod speciale jus vel *justum* determinari.

Sed contra est quòd Philosophus in 5 Ethic., cap. 6, circ. fin., specialiter à justo politico distinguit *dominativum*, et *paternum*, et alia hujusmodi.

Respondeo dicendum quòd *jus* sive *justum* dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter : uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omninò distinctum, sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis; et inter tales secundùm Philosophum, in 5 Ethic., cap. 6, est simpliciter *justum*. Alio modo dicitur aliquid *alterum*, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodò est pars ejus, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 11 et 12, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur in 1 Polit., cap. 3 et 4. Et ideò patris ad filium non est comparatio, sicut ad *simpliciter alterum;* et propter hoc non est ibi simpliciter justum, sed *quoddam justum*, scilicet *paternum :* et eâdem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos *dominativum justum*. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum, ad Ephes. 5, tamen magis distinguitur à viro quàm filius à patre, vel servus à domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii; et ideò, ut Philosophus dicit, lib. 5 Ethic., cap. 6, in fin., inter virum et uxorem plus est de ratione justi quàm inter patrem et filium, vel dominum et servum : quia cùm vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in 1 Polit., cap. 3 et ult., ideò inter eos non est etiam simpliciter *politicum justum*, sed magis *justum œconomicum*.

Ad primum ergo dicendum quòd ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, suppositâ tamen diversitate unius ad alterum; si quis enim sibi det quod sibi debetur, non propriè vocatur hoc *justum*. Et quia quod est filii, est patris, et quod est servi, est domini; ideò non est propriè justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum quòd filius, in quantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, in quantum servus, est aliquid domini; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundùm se subsistens ab aliis distinctum. Et ideò in quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia; et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum; sed in quantum uterque est aliquid alterius, secundùm hoc deficit ibi perfecta ratio *justi* vel *juris*.

Ad tertium dicendum quòd omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis, et ad principem ipsius; et ideò ad eos est *justum* secundùm perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud *justum* secundùm diversa officia; unde dicitur *jus militare*, vel *jus magistratuum* aut *sacerdotum*, non propter defectum à *simpliciter justo*, sicut dicitur *jus paternum* et *dominativum*, sed propter hoc quòd unicuique conditioni personæ secundùm proprium officium aliquid proprium debetur.

QUÆSTIO LVIII.

De justitia. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de justitiâ; circa quam quæruntur duodecim : 1° quid sit justitia; 2° utrùm justitia semper sit ad alterum; 3° utrùm sit virtus; 4° utrùm sit in voluntate sicut in subjecto; 5° utrùm sit virtus generalis; 6° utrùm secundùm quòd est generalis, sit idem in essentiâ cum omni virtute; 7° utrùm sit aliqua justitia particularis; 8° utrùm justitia particularis habeat propriam materiam; 9° utrùm sit circa passiones, vel circa operationes tantùm; 10° utrùm medium justitiæ sit medium rei; 11° utrùm actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est; 12° utrùm justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

Articulus primus. — *Utrùm convenienter definiatur justitia, quòd est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi.*—(*4, dist.* 31, *quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 3, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 5, *ad* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter definiatur à jurisperitis, lib. 10, ff. de Just. et Jure, quòd justitia est *perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi*. Justitia enim secundùm Philosophum, in 5 Ethic., cap. 1, à princ., est *habitus à quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa*. Sed voluntas nominat potentiam vel etiam actum. Ergo inconvenienter justitia dicitur esse *voluntas*.

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quòd nulla voluntas esset perversa. Sed secundùm Anselmum, in lib. de Veritate, cap. 13, circ. princ., *justitia est rectitudo*. Ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superfluè ergo utrumque ponitur in definitione justitiæ, et *perpetuum* et *constans*.

5. Præterea, reddere jus unicuique pertinet ad principem. Ergo si justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quòd justitia non sit nisi in principe; quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circ. fin., quòd *justitia est amor Deo tantùm serviens*. Non ergo reddit unicuique quod suum est.

Respondeo dicendum quòd prædicta justitiæ definitio conveniens est, si rectè intelligatur. Cùm enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actûs, necesse est quòd virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis (1). Est autem

(1) Ita cum Mss. potioribus editi passim. Al. : *De-*

justitia propriè circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit, art. seq. Et ideò actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam et objectum tangitur cùm dicitur : *Jus suum unicuique tribuens*, quia, ut Isidorus dicit, in lib. 10 Etymol., ad litt. *I*, *justus dicitur, quia jus custodit.*

Ad hoc autem quòd aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quòd sit voluntarius, et quòd sit stabilis et firmus : quia Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 4, ante med., quòd ad virtutis actum requiritur primò quidem quòd *operetur sciens;* secundò autem quòd *eligens, et propter debitum finem;* tertiò quòd *immobiliter operetur.* Primum autem horum includitur in secundo; quia *quod per ignorantiam agitur, est involuntarium,* ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, circ. med. Et ideò in definitione justitiæ primò ponitur *voluntas*, ad ostendendum quòd actus justitiæ debet esset voluntarius; additur autem de constantiâ et perpetuitate, ad designandam actûs firmitatem.

Et ideò prædicta definitio est completa definitio justitiæ; nisi quòd actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quòd *justitia est habitus secundùm quem aliquis constanti et perpetuâ voluntate jus suum unicuique tribuit.* Et quasi est eadem definitio cum eâ quam Philosophus ponit in 5 Ethic., cap. 5, à med., dicens quòd *justitia est habitus secundùm quem aliquis dicitur operativus secundùm electionem justi.*

Ad primum ergo dicendum quòd *voluntas* hìc nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quòd apud auctores habitus per actus definiantur, sicut Augustinus dicit super Joan. tract. 79, paulò à princ., quòd *fides est credere quod non vides.*

Ad secundum dicendum quòd neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantùm : est enim habitus secundùm quem aliquis rectè operatur et vult.

Ad tertium dicendum quòd voluntas potest dici perpetua dupliciter : uno modo ex parte ipsius actûs, qui perpetuò durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuò facere aliquid, et hoc requiritur ad rationem justitiæ; non enim sufficit ad rationem justitiæ quòd aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injustè agere; sed requiritur quòd homo habeat voluntatem perpetuò et in omnibus justitiam conservandi.

Ad quartum dicendum quòd quia *perpetuum* non accipitur secundùm durationem perpetuam actûs voluntatis, non superfluè additur *constans,* ut sicut per hoc quod dicitur *perpetua voluntas* designatur quòd aliquis gerat in proposito perpetuò justitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur *constans,* designetur quòd in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum quòd judex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia judex est *justum animatum*, et princeps est *custos justi*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 4 et 6; sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum quòd sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1, ita etiam in hoc quòd homo servit Deo, includitur quòd unicuique reddat quod debet.

Articulus ii. — *Utrùm justitia semper sit ad alterum.* — (*Sup.*, *quæst.* 57, *art.* 4, *et inf.*, *art.* 8, *corp.*, *et ad* 1, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 7, *ad* 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 3, 12, quòd *justitia Dei est per fidem Jesu Christi.* Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

2. Præterea, secundùm Augustinum in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circ. med., *ad justitiam pertinet, ob hoc quòd servit Deo, benè imperare cæteris quæ homini sunt subjecta.* Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet Gen. 4, 7, ubi dicitur : *Subter te erit appetitus ejus,* scilicet peccati, *et tu dominaberis illius.* Ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui; et sic erit justitia ad seipsum.

3. Præterea, justitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione justitiæ non est quòd sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes, secundùm illud Prov. 11, 5 : *Justitia simplicis diriget viam ejus.* Ergo justitia non est solùm circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Justitiâ*, quòd *justitiæ ea ratio est quâ societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur.* Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo justitia est solùm circa ea quæ sunt ad alterum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2, cùm nomen justitiæ æqualitatem importet, ex suâ ratione justitia habet quòd sit ad alterum; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est quæst. 57, art. 1, et 1-2, quæst. 113, art. 1, necesse est quòd æqualitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem propriè loquendo partium et formarum, seu potentiarum; non enim propriè dicitur quòd manus percutiat, sed homo per manum; neque propriè dicitur quòd calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundùm tamen simili-

finiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipuè circa ea, etc. Deest argumentum, *Sed contra*, in omnibus codicibus et editionibus. Theologi in suis observationibus supplent : *Sed contra est auctoritas Jurisperitorum.*

tudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo propriè dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideò non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundùm similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia; sicut *ratio*, et *irascibilis*, et *concupiscibilis*; et ideò metaphoricè in uno et eodem homine dicitur esse justitia secundùm quòd *ratio* imperat irascibili et concupiscibili, et secundùm quòd hæc obediunt rationi, et universaliter secundùm quòd unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus, in 5 Ethic., cap. ult., hanc justitiam appellat *secundùm metaphoram dictam*.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius; quæ quidem in ipsâ debitâ ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 113, art. 1, cùm de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam metaphoricè dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd justitia Dei est ab æterno secundùm voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipuè justitia consistit, quamvis secundùm effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad quartum dicendum quòd actiones quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solùm per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideò circa eas est specialis virtus, quæ est justitia.

ARTICULUS III. — *Utrùm justitia sit virtus.* — (5 *Ethic.*, *lect.* 2 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. 17, 10: *Cùm feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere fecimus.* Sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius in 2 de Offic., cap. 6, cir. princ.: *Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis.* Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus justitiæ. Ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exteriùs constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum in 9 Metaph., text. 16. Cùm ergo ad justitiam pertineat exteriùs facere aliquod opus secundùm se justum, videtur quòd justitia non sit virtus moralis.

Sed contra est quòd Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 28, parum à princ., quòd *in quatuor virtutibus*, scilicet temperantiâ, prudentiâ, fortitudine et justitiâ, *tota boni operis structura consurgit*.

Respondeo dicendum quòd virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit; quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quòd attingit regulam rationis, secundùm quam humani actus rectificantur. Unde cùm justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quòd opus hominis bonum reddit; et, ut Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Justitiâ*, circ. princ., *ex justitiâ præcipuè viri boni nominantur;* unde, sicut ibidem dicit, *in eâ virtutis splendor est maximus.*

Ad primum ergo dicendum quòd cùm aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solùm abstinet à damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, in quantum spontaneâ et promptâ voluntate facit illud quod debet; quod est virtuosè agere. Unde dicitur Sap. 8, 7, quòd *sapientia Dei sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vitâ nihil est utilius hominibus*, scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum quòd duplex est necessitas: una *coactionis*, et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntariè agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundùm illud 1 ad Corinth. 9, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.*

Ad tertium dicendum quòd justitia non consistit circa exteriores res, quantùm ad hoc quod est *facere*, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quòd utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm justitia sit in voluntate sicut in subjecto.* — (3, *dist.* 33, *quæst.* 6, *art.* 4, *quæst.* 3, *et Virt. quæst.* 1, *art.* 5, *corp., fin., et* 5 *Ethic., lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit in voluntate sicut in subjecto; justitia enim quandoque *veritas* dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectûs. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, justitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione.

3. Præterea, justitia non est virtus intellectualis, cùm non ordinetur ad cognitionem; unde relinquitur quòd sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est *rationale per participationem*, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. ult. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

Sed contra est quod Anselmus dicit, lib. de Verit., cap. 13, parùm à princ., quòd *justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.*

Respondeo dicendum quòd illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quòd rectè aliquid cognoscimus. Et ideò subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva.

Sed quia justi in hoc dicimur quòd aliquid rectè agimus, proximum autem principium actûs est vis appetitiva, necesse est quòd justitia sit in aliquâ vi appetitivâ sicut in subjecto.

Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quæ est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensûs, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in 1 habitum est, quæst. 81, art. 2. Reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quòd considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solùm in voluntate. Et ideò Philosophus, lib. 5 Ethic., cap. 1, à princ., definit justitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet, art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd quia voluntas est appetitus rationalis, ideò rectitudo rationis, quæ *veritas* dicitur, voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis; et inde est quòd quandoque justitia *veritas* vocatur.

Ad secundum dicendum quòd voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis; et ideò quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum quòd *rationale per participationem* non solùm est irascibile et concupiscibile, sed omninò *appetitivum*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., quia *omnis appetitus obedit rationi.* Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: et ideò voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

ARTICULUS V. — *Utrùm justitia sit virtus generalis.* — (*Inf., quæst.* 59, *art.* 1, *et* 1-2, *quæst.* 60, *art.* 3, *et* 5 *Ethic., lect.* 1, 2 *et* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit virtus generalis. Justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. 8,7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.* Sed *generale* non condividitur, seu connumeratur speciebus sub illo *generali* contentis. Ergo justitia non est virtus generalis.

2. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, à med., quòd *justitia est omnis virtus.*

Respondeo dicendum quòd justitia, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., ordinat hominem in comparatione ad alium; quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ad alium singulariter consideratum; alio modo ad alium in communi, secundùm scilicet quòd ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illâ continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundùm propriam rationem. Manifestum est autem quòd omnes qui sub communitate aliquâ continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundùm hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundùm hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundùm quòd ordinat hominem ad bonum commune. Et quantùm ad hoc justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 90, art. 2, inde est quòd talis justitia prædicto modo generalis dicitur *justitia legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus, non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus, ut infra dicetur, art. 7 et 12 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideò justitia magis potest esse virtus generalis quàm temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum quòd illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipuè quantùm (1) ad bonum commune. Unde et justitia legalis, secundùm quòd ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eâdem ratione injustitia potest dici peccatum commune; unde dicitur 1 Joan. 3, 4, quòd omne *peccatum est iniquitas,*

(1) Al. deest *quantùm.*

Articulus vi. — *Utrùm justitia, secundùm quòd est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.* — (1-2, *quæst.* 60, *art.* 3, *ad* 2, *et art.* 7, *corp.; et* 3, *dist.* 99, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *corp., et* 5 *Eth., lect.* 2, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia, secundùm quòd est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, in fin., quòd *virtus et justitia legalis est eadem omni virtuti*, esse *autem non est idem*. Sed illa quæ differunt solùm secundùm *esse*, vel secundùm rationem, non differunt secundùm essentiam. Ergo justitia est idem secundùm essentiam cum omni virtute.

2. Præterea, omnis virtus quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut ibidem Philosophus dicit, *non est pars virtutis, sed tota virtus*. Ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Præterea, per hoc quòd aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundùm essentiam habitûs; sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiamsi actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad justitiam legalem pertinet quòd actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem; id est ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ. Ergo videtur quòd justitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius; unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundùm virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quòd nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune; et sic videtur quòd justitia generalis sit idem in essentiâ cum omni virtute.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, paulò ante fin., quòd *multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt*; et in 3 Polit., cap. 3, ante med., dicit quòd *non est simpliciter eadem virtus boni viri, et boni civis*.

Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi; sed una potest sine aliâ haberi.

Respondeo dicendum quòd *generale* dicitur aliquid dupliciter: uno modo per prædicationem; sicut *animal* est generale ad hominem et equum, et ad alia hujusmodi; et hoc modo *generale* oportet quòd sit ideò essentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei, et cadit in definitione ejus. Alio modo dicitur aliquid *generale* secundùm virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora, quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo *generale* non oportet quòd sit idem in essentiâ cum his ad quæ est generale; quia non est eadem essentia causæ et effectûs.

Hoc autem modo, secundùm prædicta art. 5 hujus quæst., justitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes; sicut enim charitas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam justitia legalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quædam specialis virtus secundùm suam essentiam, ita etiam justitia legalis est quædam specialis virtus secundùm suam essentiam, secundùm quòd respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonicè; in subditis autem secundariò et quasi administrativè.

Potest tamen quælibet virtus, secundùm quòd à prædictâ virtute (speciali quidem in essentiâ, generali autem secundùm virtutem), ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis; et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentiâ cum omni virtute; differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quòd etiam illa ratio secundùm hunc modum procedit de justitiâ legali, secundùm quòd virtus imperata à justitiâ legali, justitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum quòd quælibet virtus secundùm propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis; quòd autem ordinetur ad ulteriorem finem sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propriâ ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, à quâ in illum finem ordinetur; et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

Articulus vii. — *Utrùm sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem.* — (*Sup., art.* 5 *et* 6, *et inf., quæst.* 59, *art.* 1, *et* 1-2, *quæst.* 60, *art.* 3, *et* 5 *Ethic., lect.* 1, 2 *et* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in naturâ. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundùm ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet, art. 5 et 6 hujus quæst. Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia

particularis per comparationem ad unam personam præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

Sed contra est quod Chrysostomus, super illud Matth. 5 : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, dicit, hom. 15, inter princ. et med.: *Justitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., justitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet præter justitiam legalem, quæ ordinat hominem immediatè ad bonum commune, esse alias virtutes quæ immediatè ordinant hominem circa particularia bona; quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quæ ordinent hominem in seipso, putà temperantiam et fortitudinem, ita etiam præter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum; quantùm ad commune quidem bonum, immediatè; quantùm autem ad bonum unius singularis personæ, mediatè. Et ideò oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediatè ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

Ad secundum dicendum quòd bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt solùm secundùm *multum et paucum*, sed secundùm formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideò Philosophus in 1 Polit., cap. 1, circa princ., dicit quòd *non benè dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia hujusmodi, differre solùm multitudine, et paucitate, et non specie.*

Ad tertium dicendum quòd domestica multitudo secundùm Philosophum in 1 Polit., cap. 3, distinguitur secundùm tres conjugationes : scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi; quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideò ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 6 et ult., in fin.

Articulus viii. — *Utrùm justitia particularis habeat materiam specialem.* — (*1-2, quæst. 60, art. 2, corp.; et 3, dist. 33, quæst. 2, art. 2, quæst. 3, et 2 Ethic., lect. 8.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia particularis non habeat materiam specialem, quia, super illud Gen. 2 : *Fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa (ordin. August. libro 2 de Gen. cont. Manich., cap. 10) : *Euphrates*, frugifer, *interpretatur; nec dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animæ partes pertinet.* Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem, quia quælibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 61, à med., quòd *quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hâc vitâ spiritualiter vivit, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo et justitia;* et dicit quòd quarta *est justitia, quæ per omnes diffunditur.* Ergo justitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Præterea, justitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia justitiæ est generalis, et non specialis.

Sed contra est quòd Philosophus in 5 Ethic., cap. 2, à med., ponit justitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

Respondeo dicendum quòd omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 2 et 6. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores, quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundùm autem interiores passiones, consideratur rectificatio hominis in seipso.

Et ideò cùm justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solùm circa exteriores actiones et res, secundùm quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundùm eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ, in quâ est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes; et sic justitia non directè, sed quasi per quamdam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 61, art. 3 et 4, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur : uno modo secundùm quòd sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo secundùm quòd significant quosdam generales modos virtutis; et hoc modo loquitur ibi Augustinus : dicit enim quòd *prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum, temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversùs ea quæ temporaliter molesta sunt; justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei, et proximi*, quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum quòd passiones inte-

riores, quæ sunt pars materiæ moralis, secundùm se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quòd materia justitiæ sit generalis.

ARTICULUS IX. — *Utrùm justitia sit circa passiones.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus, in 2 Ethic., cap. 3, circa princ., quòd *circa voluptates et tristitias est moralis virtus.* Voluptas autem, id est, delectatio, et tristitia, sunt passiones quædam, ut supra habitum est, 1-2, qu. 23, art. 4, cùm de passionibus ageretur. Ergo justitia, cùm sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes hujusmodi rectificari non possunt, nisi passiones sint rectificatæ; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus : propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quòd justitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut justitia particularis est ad alterum, ita etiam justitia legalis. Sed justitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifestè circa passiones. Ergo justitia est circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1 et 2, quòd est circa operationes.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas ex duobus apparet: primò quidem ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas; cujus motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est, 1-2, qu. 22, art. 3, et qu. 59, art. 4, sed solùm motus appetitûs sensitivi *passiones* dicuntur; et ideò justitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiæ, quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum; non autem per passiones interiores immediatè ad alterum ordinamur.

Et ideò justitia circa passiones non est.

Ad primum ergo dicendum quòd non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam; nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes, quia, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, in princ., *delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem* malum, *hoc autem* bonum *dicimus;* et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, quia *non est justus qui non gaudet justis operationibus,* ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, à med.

Ad secundum dicendum quòd operationes exteriores mediæ sunt quodammodò inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quòd sit defectus in alio; sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel è converso, si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundùm quòd ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam; sed rectificatio earum, secundùm quòd à passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit, in quantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas verò, in quantum procedit ab immoderatâ concupiscentiâ divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis à rebus exterioribus sicut ex objectis, ideò per se loquendo operationes exteriores magis sunt materia justitiæ quàm aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum quòd bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideò justitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quàm justitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ; quamvis justitia legalis principaliùs se extendat ad alias virtutes quantùm ad exteriores operationes earum, in quantum scilicet præcipit lex *fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 2, à princ.

ARTICULUS X. — *Utrùm medium justitiæ sit medium rei.* — (1-2, *qu.* 64, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 2, *et* 4, *dist.* 25, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *et Virt. qu.* 1, *art.* 13, *ad* 7, 12, 13 *et* 17.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in 2 Ethic., cap. 6, definitur esse *habitus electivus in medietate existens determinatâ ratione quoad nos.* Ergo et in justitiâ est medium rationis, non rei.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona, non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium; sicut patet de virtutibus, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, ad fin. Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, parùm ante med. Ergo in justitiâ non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideò dicitur esse medium rationis, et non rei, quia diversimodè accipitur per comparationem ad diversas personas, quia *quod uni est multùm, alteri est parùm*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, ante med. Sed hoc etiam observatur in justitiâ; non enim eâdem pœnâ punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed contra est quòd Philosophus in 2

Ethic., cap. 6 et 7, et lib. 5, cap. 3 et 4, assignat medium justitiæ secundùm proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., et 1-2. qu. 59, art. 4, aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundùm comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundùm scilicet quòd irascitur et concupiscit, prout debet, secundùm diversas circumstantias. Et ideò medium talium virtutum non accipitur secundùm proportionem unius rei ad alteram, sed solùm secundùm comparationem ad ipsum virtuosum; et propter hoc in ipsis est medium solùm secundùm rationem quoad nos.

Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundùm quòd ipsa vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam, et ideò medium justitiæ consistit in quâdam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Æquale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 19; unde justitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc medium rei est etiam medium rationis; et ideò in justitiâ salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum quòd bonum simpliciter dupliciter dicitur: uno modo quòd est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in his quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium et extrema; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolutè bonum, scilicet secundùm suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus; et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum et medium*, quantùm ad homines, qui possunt eis uti vel benè vel malè, et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum quòd injuria illatà aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam; et ideò oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solùm ad diversitatem rationis.

Articulus xi. — *Utrùm actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.* — (*Inf., qu.* 66, *art.* 3 *et* 5, *corp., et part.* 1, *qu.* 21, *art.* 1, *corp.; et* 2, *dist.* 27, *art.* 3, *corp., et ad* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim. 14 de Trin. cap. 9, circa fin., attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius in lib. 1 de Offic., tit. *de Justitiâ*, circa princ., dicit quòd *beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet, ad justitiam pertinet*. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet non solùm res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, putà homicidia, adulteria et alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solùm ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quòd dicitur actus ejus esse reddere unicuique quod suum est.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 24, in fin.: *Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 9 et 10 huj. quæst., materia justitiæ est operatio exterior, secundùm quòd ipsa, vel res quâ per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ quod ei secundùm proportionis æqualitatem debetur; et ideò proprius actus justitiæ nihil aliud est quàm reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum quòd justitiæ, cùm sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliæ hujusmodi virtutes, ut infra patebit, quæst. 80, art. 1. Et ideò subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 4, omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, *lucrum* extenso nomine vocatur; sicut et omne quod minus est, vocatur *damnum*; et hoc ideò quia justitia priùs est exercita, et communiùs exercetur in voluntariis commutationibus rerum, putà emptione et venditione, in quibus propriè hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

Articulus xii. — *Utrùm justitia præemineat inter omnes virtutes morales.* — (*Inf., quæst.* 123, *art.* 12, *et quæst.* 141, *art.* 8, *et* 1-2, *quæst.* 66, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 35, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare; quod virtuosius est. Ergo liberalitas est major virtus quàm justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, ante med. Ergo magnanimitas est nobilior quàm justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. Sed forti-

tudo est circa magis difficilia quàm justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6. Ergo fortitudo est nobilior justitiâ.

Sed contra est quod Tullius dicit in 1 Offic., tit. *de Justitiâ*, in princ. : *In justitiâ virtutis splendor est maximus, ex quâ boni viri nominantur.*

Respondeo dicendum quòd si loquamur de justitiâ legali, manifestum est quòd ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ; et secundùm hoc Philosophus, in 5 Ethic., cap. 1, ante fin., dicit quòd *præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Sed etiam si loquimur de justitiâ particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione : quarum prima potest sumi ex parte subjecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium; secunda ratio sumitur ex parte objecti : nam aliæ virtutes laudantur solùm secundùm bonum ipsius virtuosi; justitia autem laudatur secundùm quòd virtuosus ad alium benè se habet, et sic justitia quodammodò est bonum alterius, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, aliquant. ante fin. Et propter hoc Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 9, paulò à princ. : *Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ : siquidem est virtus potentia benefactiva; propter hoc et fortes, et justos maximè honorant; quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem et in bello et in pace.*

Ad primum ergo dicendum quòd liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, in quantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum; justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune; et præterea (1) justitia observatur ad omnes; liberalitas autem ad omnes se extendere non potest; et iterùm liberalitas quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est tribuitur.

Ad secundum dicendum quòd magnanimitas, quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine justitiâ nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum quòd fortitudo etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cùm sit solùm in bello utilis, justitia autem et in bello et in pace, sicut dictum est in corp.

QUÆSTIO LIX.

De injustitia.— (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de injustitiâ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm injustitia sit speciale vitium; 2° utrùm injusta agere sit proprium injusti; 3° utrùm aliquis possit injustum pati volens; 4° utrùm injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

(1) Ita cum codicibus edit. Rom., optimè. Alia edit. ex Garciâ, *propterea*

Articulus primus. — *Utrùm injustitia sit vitium speciale.* — (*Sup., quæst.* 58, *art.* 5, *ad* 3, *et infra, quæst.* 79, *art.* 1, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim 1 Joan. 3, 4 : *Omne peccatum est iniquitas.* Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia; quia justitia est æqualitas quædam, unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus; nam quantùm ad adulterium opponitur castitati, quantùm ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit, lib. de duab. Animab., cap. 10 et 11. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

Sed contra est quòd injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

Respondeo dicendum quòd injustitia est duplex : una quidem illegalis quæ opponitur legali justitiæ; et hæc quidem secundùm essentiam est speciale vitium, in quantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune, quod contemnit; sed quantùm ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem, quasi ab injustitiâ derivata, sicut et supra de justitiâ dictum est, quæst. 58, art. 6. Alio modo dicitur injustitia secundùm inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, putà divitiis et honoribus, et minùs de malis, putà laboribus et damnis, et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium justitiæ particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum, et secundùm hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas.

Ad secundum dicendum quòd injustitia etiam particularis opponitur indirectè omnibus virtutibus, in quantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licèt diversimodè, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 6.

Ad tertium dicendum quòd voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones et ad operationes exteriores, quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solùm secundùm quòd se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

Articulus II.— *Utrùm aliquis dicatur injustus ex hoc quòd facit injustum.* — (*Inf.*, *art.* 4, *ad* 1, *et* 5 *Ethic., lect* 13, *et psal.* 35, *princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis dicatur injustus ex hoc quòd facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 54, art. 2. Sed proprium objectum justitiæ est justum, et proprium objectum injustitiæ est injustum. Ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quòd facit justum, et injustus ex hoc quòd facit injustum.

2. Præterea, Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 9, vers. fin., falsam esse opinionem quorumdam qui æstimant in potestate hominis esse ut statim faciat injustum, et quòd justus non possit minùs facere injustum quàm injustus. Hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti. Ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quòd facit injustum.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum, dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid injustum, dicitur injustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 6, in princ., quòd *aliquis facit injustum, et injustus non est.*

Respondeo dicendum quòd, sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minùs quàm ipsi competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur *injustificatio.* Potest ergo contingere quòd qui facit injustum, non est injustus, dupliciter: uno modo propter defectum comparationis ipsius operationis ad proprium objectum; quæ quidem recipit speciem et nomen à per se objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum; per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideò si aliquis faciat aliquid quod est injustum, non intendens injustum facere, putà cùm hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere, tunc non facit injustum, per se et formaliter loquendo, sed solùm per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est injustum; unde et talis operatio non denominatur *injustificatio.* Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim injustificatio procedere quandoque quidem ex aliquâ passione, putà iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa injustificatio per se placet; et tunc propriè procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundùm se acceptum, quod convenit illi habitui. Facere ergo injustum ex intentione et ex electione est proprium injusti, secundùm quòd injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere injustum præter intentionem vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad secundum dicendum quòd non est facile cuiquam facere injustum ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum quòd objectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiæ; sed objectum temperantiæ, id est, temperatum, accipitur solùm in comparatione ad ipsum hominem. Et ideò quod est per accidens, et præter accidens, et præter intentionem, non potest dici temperatum nec materialiter, nec formaliter; et similiter neque intemperatum; et quantùm ad hoc est dissimile in justitiâ et in aliis virtutibus moralibus; sed quantùm ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

Articulus III. — *Utrùm aliquis possit pati injustum volens.* — (*Inf.*, *qu.* 66, *art.* 4, *corp.*, *et* 5 *Ethic.*, *lect.* 12, 13 *et* 14.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit pati injustum volens. Injustum enim est inæquale, ut dictum est art. præc. Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit sibi injustum, volens facit. Ergo aliquis volens potest pati injustum maximè à seipso.

2. Præterea, nullus secundùm legem civilem punitur, nisi propter hoc quòd facit aliquam injustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundùm leges civitatum in hoc quòd privabantur antiquitùs honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (implic. c. ult., sed express. habetur in Syntagm. Juris, lib. 32, cap. 29). Ergo aliquis potest facere sibi ipsi injustum; et ita contingit quòd aliquis injustum patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit injustum, nisi alicui patienti injustum. Sed contingit quòd aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, putà si vendat ei rem chariùs quàm valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati.

Sed contra est quòd injustum pati est oppositum ei quod est injustum facere. Sed nullus facit injustum nisi volens. Ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.

Respondeo dicendum quòd actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundùm propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundùm idem agens et patiens, ut dicitur in 3 Physic., text. 8, et in 8, text. 40. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas; et ideò illud propriè et per se homo facit quod volens facit; et è contrario illud propriè homo patitur quod præter voluntatem suam patitur, quia in quantum est volens, principium est ex seipso; et ideò in quantum est hujusmodi, magis est agens quàm patiens.

Dicendum est ergo quòd injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere

nisi volens, nec pati nisi nolens; per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum vel facere nolens (sicut cùm quis præter intentionem operatur), vel pati volens, sicut cùm aliquis plus alteri dat suâ voluntate quàm debeat.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm aliquis suâ voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec injustitiam nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res; et ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundùm propriam (1) voluntatem, vel à seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum quòd aliqua persona singularis potest dupliciter considerari. uno modo secundùm se, et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, putà intemperantiæ, vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ; quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia; alio modo potest considerari aliquis homo, in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago; et sic qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo; et ideò punitur tam secundùm legem divinam quàm secundùm legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit 1 Cor. 3, 17 : *Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.*

Ad tertium dicendum quòd passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est attenditur secundùm id quod exteriùs agitur, prout in se consideratur, ut dictum est art. præc.; id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundùm voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet, in corp. et art. præc. Dicendum est ergo quòd aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere; tamen alius non patietur injustum, quia volens patietur; et è converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantùm.

ARTICULUS IV. — *Utrùm quicumque facit injustum, peccet mortaliter.* — (*Inf., qu.* 69, *art.* 1, *corp., et quæst.* 70, *art.* 4, *corp., et qu.* 110, *art.* 3, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non quicumque facit injustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quòd aliquis faciat injustum; dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 8, in fin., de injustè agentibus loquens : *Quæcumque non solùm ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt.* Ergo non quicumque facit injustum, mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo injustitiam facit, parùm à medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile et inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. ult., circa finem. Non ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

3. Præterea, charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere injustum semper est peccatum mortale.

Sed contra, quidquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicumque facit injustum, facit contra præceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit, qu. 64, et seq. Ergo quicumque facit injustum peccat mortaliter.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 24, art. 12, et 1-2, qu. 72, art. 5, cùm de differentiâ peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideò cùm injustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quòd facere injustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantiâ facti, quam ipse vocat *ignorantiam particularium circumstantiarum*, quæ meretur veniam; non autem de ignorantiâ juris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit injustum, non facit injustum nisi per accidens, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd ille qui in parvis facit injustitiam, deficit à perfectâ ratione ejus quod est injustum facere, in quantum potest reputari non esse omninò contra voluntatem ejus qui hoc patitur; putà si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile sit quòd ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum quòd peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO LX.

DE JUDICIO. — (*In sex articulos divisa.*)

Postea considerandum est de judicio; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm judicium sit actus justitiæ; 2° utrùm sit licitum judicare; 3° utrùm per suspiciones sit judicandum; 4° utrùm dubia sint in meliorem partem interpretanda; 5° utrùm judicium semper sit secundùm leges scriptas proferendum; 6° utrùm judicium per usurpationem pervertatur.

(1) Ita cod. Alcan. optimè. Garcia ex Tar. Theologi, Nicolaius et posteriores edit. : *Et ita non est præter suam proportionem*, etc. Edit. Rom. : *Et ita non est præter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur sed secundùm propriam*, etc.

Articulus primus. — *Utrùm judicium sit actus justitiæ.*—(*Inf., qu.* 63, *art.* 4, *corp., et Isa.* 1, *lect.* 6, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium non sit actus justitiæ. Dicit enim Philosophus, in 1 Ethic., cap. 3, quòd *unusquisque benè judicat quæ cognoscit*, et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo judicium magis pertinet ad prudentiam quàm ad justitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est quæst. 58, art. 4.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 Corinth. 2, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo maximè efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur Rom. 5, 5. Ergo judicium magis pertinet ad charitatem quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam, quia *virtuosus in singulis est regula et mensura,* secundùm Philosophum in lib. 3 Ethic., cap. 4, circa fin. Non ergo judicium magis pertinet ad justitiam quàm ad alias virtutes morales.

4. Præterea, judicium videtur ad solos judices pertinere. Actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis. Cùm ergo non soli judices sint justi, videtur quòd judicium non sit actus proprius justitiæ.

Sed contra est quod in psal. 93, 15, dicitur : *Quoadusque justitia convertatur in judicium.*

Respondeo dicendum quòd judicium propriè nominat actum judicis, in quantum judex est; judex autem dicitur, quasi *jus dicens;* jus autem est objectum justitiæ, ut supra habitum est, q. 57, art. 1. Et ideò judicium importat, secundùm primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justi, sive juris. Quòd autem aliquis benè definiat aliquid in operibus virtuosis, propriè procedit ex habitu virtutis, sicut castus rectè determinat ea quæ pertinent ad castitatem.

Et ideò judicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, propriè pertinet ad justitiam. Propter quod Philosophus in 5 Ethic., cap. 4, ante med., dicit quòd *homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam.*

Ad primum ergo dicendum quòd nomen judicii, quod secundùm primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quàm in practicis. In omnibus tamen ad rectum judicium duo requiruntur : quorum unum est ipsa virtus proferens judicium; et sic judicium est actus rationis; dicere enim vel definire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio judicantis, ex quâ habet idoneitatem ad rectè judicandum; et sic in his quæ pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitiâ; sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo judicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad rectè judicandum, prudentiæ autem sicut judicium proferentis; unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur *benè judicativa,* ut supra habitum est, qu. 51, art. 3.

Ad secundum dicendum quòd homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad rectè judicandum de omnibus secundùm regulas divinas, ex quibus judicium per donum sapientiæ pronuntiat; sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat judicium ex regulis juris.

Ad tertium dicendum quòd aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet, quæst. 58, art. 2, 9 et 10. Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent; non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideò in his quæ sunt secundùm alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est in resp. ad 1. Sed in his quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulteriùs judicium alicujus superioris, qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc judicium specialiùs pertinet ad justitiam quàm ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum quòd justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tanquàm virtus executiva et ministrans. Et ideò judicium, quod importat definitionem justi, pertinet ad justitiam, secundùm quòd est principaliori modo in præsidente.

Articulus ii. — *Utrùm sit licitum judicare.* — (*Inf., art.* 3 *et* 6, *et qu.* 67, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 48, *qu.* 1, *art.* 1, *et Rom.* 1, *et* 1 *Cor.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundùm illud Matth. 7, 1 : *Nolite judicare, ut non judicemini.* Ergo judicare est illicitum.

2. Præterea, Rom. 14, 4, dicitur : *Tu quis es, qui judicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit.* Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet judicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundùm illud 1 Joan. 1, 8 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Sed peccanti non licet judicare, secundùm illud Rom. 2, 1 : *Inexcusabilis es, ô homo omnis qui judicas; in quo enim alterum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.* Ergo nulli est licitum judicare.

Sed contra est quod dicitur Deut. 16, 18 : *Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio.*

Respondeo dicendum quòd judicium in tantum est licitum, in quantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet, art. præc., ad hoc quòd judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur : primò quidem ut procedat ex inclinatione justitiæ; secundò quòd procedat ex auctoritate præsidentis; tertiò quòd proferatur secundùm rectam rationem prudentiæ.

Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum et illicitum, uno quidem modo, quando est contra rectitudinem justitiæ; et sic dicitur *judicium perversum* vel *injustum;* alio modo quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur *judicium usurpatum;* tertio modo, quando deest certitudo rationis: putà cùm aliquis de his judicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; et sic dicitur *judicium suspiciosum* vel *temerarium.*

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus ibi prohibet judicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 18, vel prohibet ibi judicium de rebus divinis; de quibus, cùm sint supra nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matth., cap. 5, ad fin., vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentiâ, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit (alius auctor), hom. 17, in Op. imperf., circa princ.

Ad secundum dicendum quòd judex constituitur ut minister Dei; unde dicitur Deuter. 1, 16 : *Quod justum est, judicate;* et postea subdit, *quia Dei est judicium.*

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis, vel minoribus, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit supra illud Matth. 7 : *Nolite judicare,* hom. 24 Oper. imp. in Matth., parùm à princ. Et præcipuè hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generaretur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel judicare. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 19, circa med. : *Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus.* Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum vel simile.

Articulus III. — *Utrùm judicium ex suspicione procedens sit illicitum.*—(*Locis supra, art.* 2, *inductis, et quodlib.* 12, *art.* 25.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo; unde et Philosophus in 6 Ethic., cap. 3, ponit quòd *suspicio se habet et ad verum et ad falsum.* Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cùm ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quòd nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Præterea, per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in solâ opinione hominis consistit; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quòd ad injustitiam reducatur, quia judicium est actus justitiæ, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est, quæst. 59, art. 4. Ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia *suspiciones vitare non possumus,* ut dicit Glossa Augustini (ord. tract. 90 in Joan., ante med.), super illud 1 Cor. 4 : *Nolite ante tempus judicare.* Ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor), super illud Matth. 7 : *Nolite judicare,* etc., hom. 17 in Op. imperf., in princ., dicit : *Dominus hoc mandato non prohibet, Christianos ex benevolentiâ alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ Christiani Christianos despiciant, ex solis plerùmque suspicionibus odientes cæteros et condemnantes.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit, et hoc contingit ex tribus : uno quidem modo ex hoc quòd aliquis in seipso malus est; et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundùm illud Eccle. 10, 3 : *In viâ stultus ambulans, cùm ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat.* Alio modo provenit ex hoc quòd aliquis malè afficitur ad alterum; cùm enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longâ experientiâ; unde Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 13, parùm à princ., quòd *senes sunt maximè suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus.* Primæ autem duæ suspicionis causæ manifestè pertinent ad perversitatem affectûs; tertia verò causa diminuit rationem suspicionis, in quantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideò suspicio vitium quoddam importat, et quantò magis procedit suspicio, tantò magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspicionis : primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum; pertinet enim ad tentationem humanam, *sine quâ vita ista non ducitur,* ut habetur in Glossâ (ord. Aug., cit. in arg. 3), super illud 1 ad Cor. 4 : *Nolite ante tempus judicare.* Secundus gradus est cùm aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi; unde Glossa ibidem subdit : *Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, id est, definitivas firmasque sententias continere debemus.* Tertius gradus est cùm aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum; et hoc directè ad injustitiam pertinet, unde est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd in huma-

nis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundùm quòd convenit tali materiæ, putà cùm aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum quòd ex hoc ipso quòd aliquis malam opinionem habet de alio, sine causâ sufficienti, indebitè comtemnit ipsum; et ideò injuriatur ei.

Ad tertium dicendum quòd quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est qu. 58, art. 9, et qu. 59, art. 2, tunc judicium suspiciosum directè ad injustitiam pertinet quando ad actum exteriorem procedit; et tunc est peccatum mortale, ut dictum est in corp. art. Judicium autem interius pertinet ad justitiam, secundùm quòd comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

Articulus iv. — *Utrùm dubia sint in meliorem partem interpretanda.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Judicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quòd aliqui malè agant, quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle. 1, 15; *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentiâ suâ*, ut dicitur Genes. 8, 21. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quàm in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. 1 de Doctr. christ., cap. 27, in princ., quòd *ille piè et justè vivit qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando.* Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundùm illud Job. 9, 28: *Verebar omnia opera mea.* Ergo videtur quòd ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed contra est quod Rom. 14, super illud: *Qui non manducat, manducantem non judicet*, dicit Glossa (ord. Aug., lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 18, in princ.): *Dubia in meliorem partem sunt interpretanda.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 2, ex hoc ipso quòd aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causâ, injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causâ cogente. Et ideò ubi non apparent manifesta indicia de malitiâ alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

Ad primum ergo dicendum quòd potest contingere quòd ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentiùs fallitur; sed melius est quòd aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quàm quòd rariùs fallatur, habens malam opinionem de aliquo homine bono, quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum quòd aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei, de quâ judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsâ; sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si verè judicet, vel malum, si falsò, quia *verum* est bonum intellectûs, *falsum* autem est malum ipsius, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2, et ideò unusquisque debet niti ad hoc quòd de rebus judicet, secundùm quòd sunt. Sed in judicio quo judicamus de hominibus, præcipuè attenditur bonum et malum ex parte ejus de quo judicatur; qui in hoc ipso honorabilis habetur, quòd bonus judicatur, et contemptibilis, si judicetur malus. Et ideò ad hoc potiùs tendere debemus in tali judicio quòd hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo benè judicat de alio non pertinet ad malum intellectûs ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundùm se cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum quòd interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem, contingit dupliciter: uno modo per quamdam suppositionem, et sic cùm debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quòd supponatur id quod est deterius, quia remedium quod est efficax contra majus malum, multò magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, definiendo, sive determinando, et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundùm quod est; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est in corp. art., et ad 2.

Articulus v. — *Utrùm sit semper secundùm leges scriptas judicandum.* — (*Inf., art.* 6, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit semper secundùm leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium. Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundùm illud Isa. 10, 1: *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitiam scripserunt.* Ergo non semper est secundùm leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., cap. 10. Ergo videtur quòd non semper sit secundùm leges scriptas judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quòd si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundùm leges scriptas judicandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib.

de verâ Relig., cap. 31, à med. : *In istis temporalibus legibus, quanquàm de his homines judicent, cùm eas instituunt, tamen cùm fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judicibus de ipsis judicare, sed secundùm ipsas.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. qu., judicium nihil aliud est quàm quædam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid justum dupliciter : uno modo ex ipsâ naturâ rei, quod dicitur *jus naturale;* alio modo ex quodam condicto inter homines quod dicitur *jus positivum*, ut supra habitum est, qu. 57, art. 2. Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter; nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex naturâ; jus autem positivum scripturam legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur.

Et ideò necesse est quòd judicium fiat secundùm legis scripturam; alioquin judicium deficeret, vel à justo naturali vel à justo positivo.

Ad primum ergo dicendum quòd lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideò si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantùm ad jus naturale nihil differt utrùm sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est, qu. 57, art. 2, ad 2. Et ideò nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potiùs legis corruptiones, ut supra dictum est, 1-2, qu. 95, art. 2. Et ideò secundùm eas non est judicandum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut leges iniquæ secundùm se contrariantur juri naturali vel semper velut in pluribus, ita etiam leges quæ sunt rectè positæ, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideò in talibus non est secundùm litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Jurisperitus dicit (Modestinus in Resp., lib. 8, ex quo refertur in ff. lib. 1, tit. 3, leg. 25) : *Nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem.* Et in talibus etiam legislator aliter judicaret; et si considerâsset, lege determinâsset.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Articulus vi. — *Utrùm judicium per usurpationem reddatur perversum.* — (*Sup., art.* 2, *corp., et inf., quæst.* 67, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 4, *et dist.* 48, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati, à quocumque dicatur; sed à quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit justitiæ, à quocumque justum determinetur, quod pertinet ad rationem judicii.

2. Præterea, peccata punire ad judicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant; sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur Exod. 2, et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, ut legitur Num. 25, et *reputatum est ei ad justitiam*, ut dicitur in psalm. 105. Ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur à temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad secularem potestatem. Ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad rectè judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis, et scientia, ut ex supra dictis patet, art. 2 huj. qu. Sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 14, 4 : *Tu quis es qui judicas alienum servum?*

Respondeo dicendum quòd cùm judicium sit ferendum secundùm leges scriptas, ut dictum est art. præc., ille qui judicium fert, legis dictum quodammodò interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cùm autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, et legem condere; sicut lex condi non potest nisi publicâ auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publicâ auctoritate; quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideò sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publicâ auctoritate sancita, ita etiam injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre judicium quod publicâ auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum quòd pronuntiatio veritatis non importat compulsionem (1) ad hoc quòd suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult; sed judicium importat quamdam impulsionem; et ideò injustum est quòd aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum quòd Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divinâ auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. 7, 24, quòd *percusso Ægyptio æstimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel* (2). Vel potest dici quòd Moyses occidit Ægyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 36, in princ., quòd *qui non repellit injuriam à socio, cùm potest, tam est in vitio quàm ille qui facit;* et inducit exemplum Moysis. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in Quæstionibus Exodi, lib. 2,

(1) Ita communiter. Cod. Alcan. et Theologi, *quamdam compulsionem.* Al., *impulsionem.*

(2) Vulgata, *illis.*

quæst. 2, et lib. 22 cont. Faust., cap. 70, quòd *sicut terra ante utilia semina herbarum inutilium fertilitate laudatur, sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat*, in quantum scilicet erat signum virtutis ejus quâ populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est quòd ex inspiratione divinâ zelo Dei commotus hoc fecit, vel quia licèt nondùm esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios judices, quibus hoc erat præceptum.

Ad tertium dicendum quòd potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, ut Gregorius Nazianz. dicit orat. 17; et ideò non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus quantùm ad ea in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei à seculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum quòd habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ; et ideò per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex quâ judicium vim coactivam habet.

De his etiam infra, quæst. 67, art. 1, ut et 4 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 3, quæstiunc. 4; et dist. 48, quæst. 1, art. 1.

QUÆSTIO LXI.

De partibus justitiæ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de partibus justitiæ, et primò de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa; secundò de partibus quasi integralibus; tertiò de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio : prima de ipsis justitiæ partibus; secunda de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primò considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ; secundò de restitutione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm sint duæ species justitiæ, scilicet justitia distributiva et commutativa; 2° utrùm eodem modo in eis medium accipiatur; 3° utrùm sit earum uniformis, vel multiplex materia; 4° utrùm secundùm aliquam earum specierum justum sit idem quod contrapassum.

Articulus primus. — *Utrùm convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva.* — (*part.* 1, *quæst.* 21, *art.* 1, *corp.*; *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 4, *quæst.* 5; *et* 4, *dist.* 46, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse justitiæ species quod multitudini nocet, cùm justitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius in lib. 2 de Offic., in tit. *Duplex liberalitatis genus*, etc. : *Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior.* Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est, qu. 58, art. 2. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur ei id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solùm est in principe, sed etiam in subditis, ut supra habitum est, quæst. 58, art. 6. Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Præterea, *distributivum justum est bonorum communium*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 2, circa fin., et cap. 3. Sed communia pertinent ad justitiam legalem. Ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia commutativa consistit in hoc quòd aliquid redditur uni, justitia verò distributiva in hoc quòd aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed contra est quòd Philosophus, in 5 Ethic., cap. 2, circa fin., ponit duas partes justitiæ, et dicit quòd *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 58, art. 7 et 8, justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi : unus quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuò fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas : quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundùm proportionalitatem. Et ideò duæ sunt justitiæ species, scilicet distributiva et commutativa.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio verò culpatur, ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda; in quo dirigit justitia distributiva.

Ad secundum dicendum quòd sicut pars et totum quodammodò sunt idem, ita id quod est totius quodammodò est partis; et ita cùm ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum quòd actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solùm ad præsidentem communibus bonis, sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur; in quantum scilicet sunt contenti justâ distributione; quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ.

Ad quartum dicendum quòd motus accipit

speciem a termino *ad quem*. Et ideò ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare è contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad quintum dicendum quòd justitia distributiva et commutativa non solùm distinguuntur secundùm *unum* et *multa*, sed secundùm diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

Articulus ii. — *Utrùm medium eodem modo accipiatur in justitiâ distributivâ et commutativâ.* — (*Inf.*, *art.* 4, *corp.*, *fin.*; *et* 2, *dist.* 27, *art.* 3, *corp.*; *et dist.* 22, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *et Virt. qu.* 1, *art.* 13, *ad* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd medium eodem modo accipiatur in justitiâ distributivâ et commutativâ; utraque enim sub justitiâ particulari continetur, ut dictum est art. præc. Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitiâ distributivâ et commutativâ.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundùm rationem determinatur. Cùm ergo unius virtutis sit una forma, videtur quòd in utrâque sit eodem in modo medium accipiendum.

3. Præterea, in justitiâ distributivâ accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativâ justitiâ, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percutit principem, quàm qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utrâque justitiâ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 3, quòd *in justitiâ distributivâ accipitur medium secundùm geometricam proportionalitatem, in commutativâ autem secundùm arithmeticam.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., in distributivâ justitiâ datur aliquid alicui privatæ personæ, in quantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tantò majus est, quantò ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideò in distributivâ justitiâ tantò plus alicui de bonis communibus datur, quantò illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocraticâ (1) communitate attenditur secundùm virtutem, in oligarchicâ secundùm divitias, in democraticâ secundùm libertatem, et in aliis aliter. Et ideò in justitiâ distributivâ non accipitur medium secundùm æqualitatem rei ad rem, sed secundùm proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideò dicit Philosophus, lib. 5 Ethic., cap. 3, quòd tale medium est secundùm *geometricam proportionalitatem*, in quâ attenditur æquale non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem; sicut si dicamus quòd sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in quâ majus habet totum minus, et mediam partem ejus; non autem est æqualitas excessûs secundùm quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria verò excedunt duo in uno.

Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maximè patet in emptione et venditione, in quibus primò invenitur ratio commutationis. Et ideò oportet adæquare rem rei, ut quantò iste plus habet quàm suum sit, de eo quod est alterius, tantùmdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundùm *arithmeticam medietatem*, quæ attenditur secundùm parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo à principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum quòd in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundùm rationem, et non secundùm rem; sed in justitiâ accipitur medium rei, et ideò secundùm diversitatem rerum diversimodè medium accipitur.

Ad secundum dicendum quòd generalis forma justitiæ est æqualitas, in quâ convenit justitia distributiva cum commutativâ; in unâ tamen invenitur æqualitas secundùm proportionalitatem geometricam, in aliâ secundùm arithmeticam.

Ad tertium dicendum quòd in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps, quàm si percutiatur privata persona. Et ideò conditio personæ in distributivâ justitiâ attenditur secundùm se; in commutativâ autem, secundùm quòd per hoc diversificatur res.

Articulus iii. — *Utrùm materia utriusque justitiæ sit diversa.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantiâ et fortitudine. Si ergo distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia, videtur quòd non contineantur sub unâ virtute, scilicet sub justitiâ.

2. Præterea, distributio quæ pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniæ, vel honoris, vel aliorum, *quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 2, circa fin., quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quæ pertinet ad commutativam justitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ.

(1) Ita codd. Tarrac. Alcan. aliique. Al., *in aristocratiâ... oligarchiâ... democratiâ.*

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ justitiæ, et alia materia commutativæ, propter hoc quòd differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas. Sed Philosophus, loc. cit., ponit unam speciem commutativæ justitiæ quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in contrarium est quod dicitur in 5 Ethic., loc. cit., quòd *una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 57, art. 9, ad 2, et art. 10, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum vel rerum, vel personarum, vel etiam operum : rerum quidem, sicut cùm aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cùm aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, putà percutiendo vel conviciando, aut etiam cùm reverentiam exhibet; operum autem, sicut cùm aliquis justè ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt à communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio.

Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum, commutativa verò justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas; quarum quædam sunt involuntariæ, quædam verò voluntariæ : involuntariæ quidem quando aliquis utitur re alterius, vel personâ, vel opere, eo invito, quod quidem contingit quandoque occultè per fraudem, quandoque etiam manifestè per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam conjunctam : in rem quidem, si occultè unus rem alterius accipiat, et vocatur *furtum;* si autem manifestè, vocatur *rapina;* in personam autem propriam, vel quantùm ad ipsam consistentiam personæ, vel quantùm ad dignitatem ipsius; si autem quantùm ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occultè per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem, manifestè autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem; quantùm autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occultè quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam (1), et per alia hujusmodi; manifestè autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. Quantùm autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore in pluribus occultè per adulterium; in servo autem, cùm aliquis servum seducit, ut à domino discedat; et hæc etiam manifestè fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam domini, hoc refertur ad furtum. Voluntariæ autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntariè transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. In tantum autem ad justitiam voluntaria (1) translatio pertinet, in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter : uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione; alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur *usus fructus* in rebus quæ aliquid fructificant; vel simpliciter *mutuum* seu *commodatum* in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, et hujusmodi. Si verò nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio* et *conductio.* Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usûs, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cùm quis rem suam pignori obligat, seu cùm aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundùm æqualitatem recompensationis. Et ideò omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus iv. — *Utrùm justum sit simpliciter idem quod contrapassum.* — (5 *Ethic., lect.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicii ut secundùm quòd aliquis fecit, patiatur, secundùm illud Matth. 7, 2 : *In quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in quâ mensurâ mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea, in utrâque justitiæ specie datur aliquid alicui secundùm quamdam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personæ in justitiâ distributivâ; quæ quidem personæ dignitas maximè videtur attendi secundùm opera quibus aliqui communitati serviunt; in respectu autem ad rem, in quâ quis damnificatus est, in justitiâ commutativâ. Secundùm autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur, secundùm quod facit. Ergo videtur quòd justum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Præterea, maximè videtur quòd non

(1) Nicolai, *ejus.*

(1) Al., *voluntariam.*

oporteat aliquem contrapati, secundùm quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii : qui enim involuntariè fecit injuriam, minùs punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostrâ, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, et non quoad nos. Ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed contra est quòd Philosophus, in 5 Ethic., cap. 5, circ. princ., probat non quodlibet justum esse contrapassum.

Respondeo dicendum quòd hoc quod dicitur *contrapassum*, importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem ; quod quidem propriissimè dicitur in passionibus et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, putà si percutit, quòd repercutiatur. Et hoc quidem justum determinatur in lege, Exod. 21, 23 : *Reddet animam pro animâ, oculum pro oculo*, etc. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideò secundariò etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re suâ etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam justum damnum continetur in lege, Exod. 22 : *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro unâ ove*. Tertiò verò transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio ; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est quæst. 59, art. 3

In omnibus autem his debet fieri secundùm rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundùm æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit : nam primò quidem cùm aliquis injuriosè lædit alterius personam majorem, major est actio quàm passio ejusdem speciei quam ipse pateretur ; et ideò ille qui percutit principem, non solùm repercutitur, sed multò graviùs punitur. Similiter etiam cùm quis aliquem involuntarium in re suâ damnificat, major est actio quàm esset passio, si ei sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium in re suâ, nihil damnificaretur ; et ideò punitur in hoc quòd multipliciùs restituat, quia etiam non solùm damnificavit personam privatam, sed rempublicam, ejus tutelæ securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia fortè res alterius est multò major quàm sua. Et ideò oportet secundùm quamdam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus ; ad quod inventa sunt numismata. Et sic *contrapassum* est commutativum justum. Quod in distributivâ justitiâ locum non habet, quia in distributivâ justitiâ non attenditur æqualitas secundùm proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum;* sed secundùm proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd illa forma divini judicii attenditur secundùm rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum quòd si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ. In distributivâ enim justitiâ non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundùm utriusque personæ modum.

Ad tertium dicendum quòd quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria ; et sic accipitur ut major res ; unde oportet majorem pœnam ei recompensari, non secundùm differentiam quoad nos, sed secundùm differentiam rei.

QUÆSTIO LXII.

De restitutione. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de restitutione ; et circa hoc quæruntur octo : 1° cujus actûs sit ; 2° utrùm necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui ; 3° utrùm oporteat illud multiplicatum restituere ; 4° utrùm oporteat restitui quod quis non abstulit ; 5° utrùm oporteat restitui ei à quo acceptum est ; 6 utrùm oporteat restituere eum qui accipit ; 7° utrùm aliquem alium ; 8° utrùm sit statim restituendum.

Articulus primus. — *Utrùm restitutio sit actus justitiæ commutativæ.* — (*Infra, art. 5, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quod non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest. Sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solùm in commutatione, sed etiam in distributione, putà cùm aliquis distribuens minùs dat alicui quàm debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quàm distributivæ.

Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

Respondeo dicendum quòd restituere nihil aliud esse videtur quàm iteratò aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ ; et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ secundùm recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad justitiam commutativam. Et ideò restitutio est actus commutativæ

justitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapinâ vel furto.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod alteri non debetur, non est, propriè loquendo, ejus, etsi aliquando ejus fuerit; et ideò magis videtur esse nova donatio, quàm restitutio, cùm quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundùm formalem rationem, quam respicit justitia, quod est esse suum alicujus. Unde nec propriè restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum quòd nomen restitutionis, in quantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideò secundùm primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipuè in rebus exterioribus, quæ manentes eædem et secundùm substantiam, et secundùm jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen communicationis translatum est ad actiones vel passiones quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ, seu nocumentum vel profectum, ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc, quæ, licèt realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, putà cùm ex percussione læditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cùm aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum quòd recompensatio, quam facit distribuens ei cui dedit minùs quàm debuit, fit per comparationem rei (1) ad rem; ut quantò (2) minùs habuit quàm debuit, tantò plus ei detur; et ideò jam pertinet ad justitiam commutativam.

Articulus II. — *Utrùm sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio ejus quod ablatum est.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 8, *quæst.* 2, *et quodl.* 12, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, putà cùm aliquis abstulit alicui membrum, vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quòd aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, putà cùm aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ, ex hoc ipso quòd passus est ab aliquo injustè vituperante eum. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est; et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre, quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut Philosophus dicit in 2 Physic., text. 56. Sed cùm aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam, vel aliquid hujusmodi, non videtur quòd teneatur ei ad restitutionem præbendæ: quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum, est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistolâ ad Macedonium, parùm à med, (et habetur causâ 14, quæst. 6, hic): *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest.*

Respondeo dicendum quòd restitutio, sicut dictum est art. præc., est actus justitiæ commutativæ, quæ in quâdam æqualitate consistit (1). Et ideò restituere importat redditionem illius rei quæ injustè ablata est; sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si verò justè ablatum sit, æqualitas erit (2); et ideò non necessarium erit ut ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. Cùm ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quòd restituere id quod injustè ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum quòd in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quòd ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult., ad fin. Et ideò quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est, putà cùm aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecuniâ vel in aliquo honore, consideratâ conditione utriusque personæ secundùm arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum quòd aliquis potest alicui famam tripliciter auferre: uno modo verum dicendo et justè, putà cùm aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ; alio modo falsum dicendo et injustè, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse; tertio modo verum dicendo, sed injustè, putà cùm aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantùm potest, sine mendacio tamen, utpote quòd dicat se malè dixisse, vel quòd injustè eum diffamaverit; vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est in solut. præc.

(1) Al., *sui.*
(2) Al., *ut si quantò minùs*, etc.

(1) Aliquid hic deesse Cajetanus jure suspicatur; nemo tamen nostrorum codicum aliter habet.
(2) Ita post Nicolaium recentes omnes editiones. Veteres cum Alcan. aliisque: *Si verò justè ablatum sit, inæqualitas erit si* (al. *ut*) *ei restituatur, quia justitia.* etc., quam lectionem probant Theologi.

Ad tertium dicendum quòd actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit; potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad quartum dicendum quòd aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter : uno modo justè, putà si intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quòd detur alicui personæ digniori, et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam; alio modo injustè, putà si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium vel vindictam, aut aliquid hujusmodi; et tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quòd non detur, antequàm sit firmatum quòd ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundùm arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondùm fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. Si verò jam firmatum sit quòd alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quòd revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret, et ideò tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundùm suam facultatem.

Articulus iii. — *Utrùm sufficiat restituere simplum quod injustè ablatum est.* — (*Inf., art.* 4, *corp., et* 1-2, *quæst.* 105, *art.* 8, *ad* 9; *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 5, *quæst.* 2, *ad* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficiat restituere simplum quod injustè ablatum est. Dicitur enim Exod. 22, 1 : *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro unâ ove.* Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

2. Præterea, *ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur ad Rom. 15, 4. Sed Lucæ 19, 8, Zachæus dixit ad Dominum : *Si quem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injustè accepit.

3. Præterea, nulli potest justè auferri id quod dare non debet. Sed judex justè aufert ab eo qui furatus est, plus quàm furatus est pro emendâ. Ergo homo debet illud solvere; et ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est quòd restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solùm tenetur restituere tantùm quantùm accepit.

Respondeo dicendum quòd cùm aliquis injustè accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda : quorum unum est inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque est sine injustitiâ, ut patet in mutuis; aliud autem est injustitiæ culpa, quæ potest esse cum æqualitate rei, putà cùm aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet.

Quantùm ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, in quantum per eam æqualitas reparatur; ad quod sufficit quòd restituat tantùm quantùm habuerit de alieno. Sed quantùm ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem; et ideò antequàm sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus quàm accepit; sed postquàm condemnatus est, tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum; quia lex illa determinativa est pœnæ per judicem infligendæ; et etiam illud præceptum nunc non est observandum, cùm ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur(1) post Christi adventum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 104, art. 3. Potest tamen idem vel simile statui in lege humanâ, de quâ erit eadem ratio.

Ad secundum dicendum quòd Zachæus id dixit, quasi supererogare volens; unde et præmiserat : *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

Ad tertium dicendum quòd judex condemnando justè potest accipere aliquid amplius loco emendæ, quod tamen, antequàm condemnaretur, non debebatur.

Articulus iv. — *Utrùm aliquis debeat restituere quod non abstulit.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit, putà cùm aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in totâ messe futurâ; et sic videtur quòd teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecuniâ posset, quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quòd aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur à justitiâ divinâ. Sed Deo debet aliquis restituere plus quàm accepit ab eo, secundùm illud Matth. 25, 26 : *Sciebas quòd meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi.* Ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed contra est quòd recompensatio ad justitiam pertinet, in quantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est justum quòd fiat.

Respondeo dicendum quòd quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quòd aliquis minùs habet quàm debet habere, secundùm Philosophum, in 5 Ethic.

(1) Ita cum Garciâ, qui hunc locum supplevit, posteriores editiones passim. Editiones veteres : *Infligendæ; cùm ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur*, etc. Theologi è suis codicibus hoc erumnt : *Infligendæ; et quamvis ad observantiam judicialis præcepti*, etc., *potest tamen*, etc. Codex Alcan. : *Infligendæ, cùm quis tenetur ad observantiam judicialis præcepti; nullus tamen tenetur post Christi adventum*, etc.

cap. 4, ante med. Et ideò homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit.

Sed aliquis damnificatur dupliciter : uno modo quia aufertur ei id quod actu habebat; et tale damnum est semper restituendum secundùm recompensationem æqualis : putà si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum, quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscat quod erat in vià habendi; et tale damnum non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid virtute quàm habere actu; qui autem est in vià adipiscendi aliquid, habet illud solùm secundùm virtutem, vel potentiam, et ideò si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum; quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est art. præc. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundùm conditionem personarum et negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum : nam ille qui semen sparsit in agro, nondùm habet messem in actu, sed solùm in virtute, et similiter ille qui habet pecuniam, nondùm habet lucrum in actu, sed solùm in virtute; et utrumque potest multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum quòd Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideò verbum illud vel intelligitur secundùm pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse; vel intelligitur quantùm ad hoc quòd Deus requirit à nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo, et à nobis; quamvis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

Articulus v. — *Utrùm oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid.* — (*4, dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 5, *qu.* 4, *et opusc.* 67, *et opusc.* 73, *cap.* 14 *et* 18.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum; putà si aliquis gladium depositum redderet furioso. Ergo non semper est restituendum ei à quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicitè aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicitè dat, quod alius etiam illicitè accipit; sicut apparet in dante et accipiente aliquid simoniacè. Ergo non semper restituendum est ei à quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei à quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei à quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quàm ab illo qui mutuavit, vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quàm restituendum ei à quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus injustè aliquid Ecclesiæ subtraxit et ei restituat, ad manus ejus deveniet : quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ à quâ abstulit; et sic non semper restituendum est ei à quo est ablatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 7 : *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum ; cui vectigal, vectigal.*

Respondeo dicendum quòd per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est, art. 2 huj. quæst., et quæst. 58, art. 10. Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minùs habet quàm quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio à quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum quòd quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur; omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutiùs conservandam.

Ad secundum dicendum quòd aliquis dupliciter aliquid dat illicitè : uno modo quia ipsa datio est illicita, et contra legem, sicut patet in eo qui simoniacè aliquid dedit; et talis meretur amittere quod dedit; unde non debet ei restitutio fieri de his, et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicitè dat, quia propter rem illicitam dat, licèt ipsa datio non sit illicita; sicut cùm quis dat meretrici propter fornicationem; unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superfluè aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere.

Ad tertium dicendum quòd si ille cui debet fieri restitutio, sit omninò ignotus, debet homo restituere secundùm quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus), præmissâ tamen diligenti inquisitione de personâ ejus cui est restitutio facienda, Si verò sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si verò ille sit multùm distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipuè si sit res magni valoris, et possit commodè transmitti : alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad quartum dicendum quòd aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his à quibus accepit majora beneficia; non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno; quod

contingeret si quod debet uni, alteri restitueret; nisi fortè in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum quòd prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter : uno modo si rem Ecclesiæ non sibi deputatam sed alteri, sibi usurparet, putà si episcopus usurparet sibi rem capituli, et tunc planum est quòd debet restituere, ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet; alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, putà consanguinei vel amici, et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub suâ curâ habere, ut ad successorem perveniat; tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dùm scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ, et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

Articulus vi. — *Utrùm teneatur semper restituere ille qui accepit.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quòd subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quòd ille qui rem aliquam subtrahit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit, restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integrè restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

Sed contra, ille qui peccavit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

Respondeo dicendum quòd circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda : scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quamdiù eam apud se habet, quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundùm formam commutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere : quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapinâ, et tunc tenetur ad restitutionem non solùm ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis, etiamsi res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat, ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulteriùs pro injuriâ illatâ debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuriâ, cùm voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis : et tunc ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solùm ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit; tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit; quod non fiet (1), si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuriâ, non pro suâ utilitate, sicut patet in depositis, et ideò ille qui sic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis; quinimò accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei. Et propter hoc si ei subtrahatur res absque suâ culpâ, non tenetur ad restitutionem; secùs autem esset, si cum magnâ suâ culpâ rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum quòd restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quòd ille qui plus habet quàm debet, habere desinat; sed ad hoc quòd illi qui minus habet, suppleatur. Undè in his rebus quas (2) unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio; putà cùm aliquis accipit lumen à candelâ alterius. Et ideò quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum, quia tamen alter privatur re suâ, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit ratione injuriosæ actionis (3), et ille qui rem habet, ratione rei.

Ad secundum dicendum quòd homo etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum quòd quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus à quo est aliquid injustè ablatum, ideò postquàm ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulteriùs restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

Articulus vii. — *Utrùm illi qui non acceperunt, teneantur restituere.* — (*4, dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 5, *quæst.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quòd rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solùm ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia ipsi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quòd aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere, ad hoc quòd rem alterius salvet.

(1) Ita Mss. Editi quidam, *fieret*.

(2) Ita Mss. et editi veteres, ubi *quæ* tantùm habetur pro *quas*. Theologi et edit. posteriores, *in his quæ*.

(3) Al., *acceptionis*.

sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quòd non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 32: *Digni sunt morte non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad restitutionem tenetur aliquis, non solùm ratione rei alienæ, quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideò quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter: directè scilicet, et indirectè. Directè quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum, et hoc quidem tripliciter: primo quidem modo ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expressè, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quòd aliena accepit; alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert; tertio modo ex parte rei acceptæ, quia scilicet particeps est furti, vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirectè verò, quando aliquis non impedit, cùm possit et debeat impedire, vel quia subtrahit præceptum, sive consilium quod impediret furtum, vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum: quæ his versibus comprehenduntur:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sciendum tamen quòd quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem: primò jussio, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum; secundò consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest; tertiò recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium præstat; quartò participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, et in prædâ; quintò tenetur ille qui non obstat, cùm obstare teneatur; sicut principes, qui tenentur custodire justitiam in terrâ, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia reditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terrâ.

In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum: non enim semper *consilium* vel *adulatio*, vel aliquid hujusmodi est efficax causa rapinæ. Unde tunc solùm tenetur *consiliator*, aut *palpo*, id est, adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quòd ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum quòd non solùm peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum quòd principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto; principaliter quidem *præcipiens*, secundariò verò *exequens*, et consequenter alii per ordinem, uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur illis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda; cùm restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injustè est damnificatus.

Ad tertium dicendum quòd non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit; sed solùm quando incumbit alicui ex officio; sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multùm imminet periculum; propter hoc enim potestate publicâ potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm quis teneatur statim restituere, an verò possit restitutionem differre.* (4, *dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 4, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur aliquis restituere statim, sed potiùs licitè possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum.

Cùm ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundùm rationem prudentiæ, videtur quòd nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est quòd eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. 19, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*. Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc quòd aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quòd nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundùm illud Eccli. 21, 2: *Quasi à facie colubri fuge peccatum*. Et ideò quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum quòd præceptum de restitutione faciendâ quamvis secundùm formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum quòd quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione faciendâ; sicut etiam totaliter à restitutione absolvitur, si omninò sit impotens; debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

Ad tertium dicendum quòd cujuscumque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinatâ est habenda, et oportet illam circumstantiam observare (1); et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustæ detentionis, quod justæ opponitur; ideò necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

QUÆSTIO LXIII.

De acceptione personarum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus; et primò de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; secundò de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm personarum acceptio sit peccatum; 2° utrùm habeat locum in dispensatione spiritualium; 3° utrùm in exhibitione honoris; 4° utrùm in judiciis.

Articulus primus. — *Utrùm personarum acceptio sit peccatum.* — (*Inf.*, *art.* 2, *corp.*, *et Rom.* 2, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principaliores quàm res, quia res sunt propter personas, et non è converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergò multò minùs acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdùm duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundùm illud Matth. 24, 40 : *Duo erunt in lecto* (2); *unus assumetur, et alius relinquetur.* Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra, nihil prohibetur in lege divinâ nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deuteron. 1, 17, ubi dicitur : *Non accipietis cujusquam personam.* Ergo personarum acceptio est peccatum.

Respondeo dicendum quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ. Consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quòd diversis personis diversa tribuuntur, secundùm proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis considerat illam proprietatem personæ propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ; unde Glossa interl., super illud ad Ephes. 6 : *Personarum acceptio non est apud Deum*, dicit quòd *Deus judex justus causas discernit, non personas.* Putà si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hìc attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum vel debitum, sed solùm hoc quòd est iste homo (putà Petrus vel Martinus), hìc est acceptio personæ, quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono, putà si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ.

Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quòd instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quòd conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideò eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit.

Sic ergo patet quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ in hoc quòd præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quòd personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd in distributivâ justitiâ considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ; et ideò hujusmodi conditiones sunt attendendæ, tanquàm propria causa. Cùm autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa; et ideò patet quòd quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum quòd duplex est datio : una quidem pertinens ad justitiam, quâ scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, quâ scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur; et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur à Deo; et in hâc donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque in-

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan., Paris., Theolog. et recentes edit.; solùm cod. Alcan. ad marginem addit *ut* ad *pro*, ut legatur, *prout determinata*. Edit. veteres passim : *Quòd quia cujusque circumstantiæ omissio contrariatur virtuti; pro determinato est habendum, quòd oportet illam circumstantiam observare.*

(2) Vide Luc. 17, 34. Apud Matth. enim legitur, *in agro.*

justitiâ potest de suo dare quantùm vult, et cui vult, secundùm illud Matth. 20, 14 et 15: *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade.*

ARTICULUS II. — *Utrùm in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum: cùm hoc ex consuetudine prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Jacob 2. Sed faciliùs dispensatur cum divitibus et potentibus, quòd in gradu prohibito contrahant matrimonium, quàm cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Prætera, secundùm jura, in Glossâ in cap. *Custos*, de Officio custodis, sufficit eligere bonum, non autem requiritur quòd aliquis eligat meliorem. Sed eligere minùs bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundùm statuta Ecclesiæ, cap. *Cùm dilectus* de Electione, etc., eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 2, 1: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi*; ubi dicit Glossa Augustini (interl. et ord., ex epist. 167, al. 29, ad Hier., inter med. et fin.): *Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore?*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., acceptio personarum est peccatum, in quantum contrariatur justitiæ. Quantò autem in majoribus aliquis justitiam transgreditur, tantò graviùs peccat. Unde cùm spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quàm in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cùm aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quòd dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter et secundùm se, et sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis; alio modo per comparationem ad bonum commune; contingit enim quandoque quòd ille qui est minùs sanctus et minùs sciens, pótest magis conferre ad bonum commune propter potentiam vel industriam secularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliùs ordinantur ad utilitatem communem, secundùm illud 1 Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem*, ideò quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minùs boni, melioribus præferuntur, sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minùs bonis.

Ad primum ergo dicendum quòd circa consanguineos prælati distinguendum est: quandoque enim sunt minùs digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune; et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium; quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundùm illud 1 ad Cor. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Quandoque verò consanguinei prælati ecclesiastici sunt æquè digni ut alii: et sic licitè potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre; quia saltem in hoc præeminent quòd de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum quòd dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum: quod quidam magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes; et ideò cum eis faciliùs dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum quòd quantùm ad hoc quòd electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem; quia sic omnis electio posset habere calumniam; sed quantùm ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune: quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quòd hoc sit propter aliquam causam; quæ quidem si pertineat ad negotium, quantùm ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus; si verò non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifestè acceptio personæ.

Ad quartum dicendum quòd ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantùm ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in quâ est nutritus: et propter hoc etiam mandatur Deuter. 17, 15: *Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.*

ARTICULUS III. — *Utrùm in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum.* — (*Quodlib.* 10, *art.* 12.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quàm *reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis*, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 5 et 12. Sed prælati et principes sunt honorandi, etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. 20, 12: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* et etiam domini sunt à servis honorandi, etiamsi sint mali, secundùm illud 1 ad Timoth. 6, 1: *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur*. Ergo videtur quòd acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea, Lev. 19, 32 præcipitur: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundùm illud Dan. 13, 5: *Egressa est iniquitas à senioribus populi* (1). Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud Jac. 2: *Nolite in personarum acceptione habere fidem*, etc., dicit Glossa Augustini (ord., ex epist. 167, al. 29, ad Hieron., inter med. et fin.): *Si hoc quod Jacobus dicit: « Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum, »* etc., *intelligatur de quotidianis consessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat?* Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare; dicit enim Gregorius in quadam homil. (28 in Evang., ante med.): *Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, quâ ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus*, et sic cùm divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est quod dicitur in Glossâ (interl. sup. illud: *Nolite in personarum acceptione*, etc.) Jac. 2: *Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat;* et pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

Respondeo dicendum quòd honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur; et ideò sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quòd aliquis potest honorari non solùm propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius, sicut principes et prælati honorantur, etiamsi sint mali, in quantum gerunt personam Dei, et communitatis cui præficiuntur, secundùm illud Proverb. 26, 8: *Sicut qui immittit lapidem in acervum Mercurii, ità qui tribuit insipienti honorem*. Quia enim gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, *acervus Mercurii* dicitur *cumulus ratiocinii*, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, et loco totius communitatis; et eâdem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licèt hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. 4, 8, *senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata; cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata.* Divites autem honorandi sunt propter hoc quòd majorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solùm intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus IV. — *Utrùm in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Sed judicia maximè videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secùndùm aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato; quia graviùs puniuntur qui inferunt injuriam in personas principum, quàm qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

3. Præterea, Eccli. 4, 10, dicitur: *In judicando esto pupillis misericors.* Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 18, 5: *Accipere personam in judicio non est bonum* (1).

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 60, art. 1, judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, in quantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in quâ consistit æqualitas justitiæ. Et ideò manifestum est quòd per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum quòd judicium dupliciter potest considerari: uno modo quantùm ad ipsam rem judicatam, et sic judicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam justitiam; potest enim judicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantùm ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex etiam in ipsâ commutativâ justitiâ ab uno accipit,

(1) Vulgata: *A senioribus judicibus, qui videbantur regere populum.*

(1) Vulgata: *Accipere personam impii non est bonum, ut declines à veritate judicii.*

et alteri dat; et hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundùm hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum quòd cùm punitur aliquis graviùs propter injuriam in majorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diversitas personæ facit, quantùm ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est, qu. 58, art. 10, et qu. 61, art. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum quòd homo in judicio debet pauperi subvenire quantùm fieri potest, tamen sine læsione justitiæ : alioquin habet locum illud (1) quod dicitur Exod. 23, 3 : *Pauperis quoque non misereberis in judicio.*

QUÆSTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio. — (*In octo articulos divisa.*)

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primò considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundò de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quòd aliquod nocumentum proximò infertur contra ejus voluntatem; quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo : facto quidem, cùm proximus læditur vel in personâ propriâ, vel in personâ conjunctâ, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est; et primò de homicidio, per quod maximè nocetur proximo; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum; 2° utrùm occidere peccatorem sit licitum; 3° utrùm hoc liceat privatæ personæ, vel solùm publicæ; 4° utrùm hoc liceat clerico; 5° utrùm liceat alicui occidere seipsum; 6° utrùm liceat occidere hominem justum; 7° utrùm liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo; 8° utrùm homicidium casuale sit peccatum mortale.

Articulus primus. — *Utrùm occidere quæcumque viventia sit illicitum.* — (*1, dist. 39, quæst. 2, art. 2, corp., et 3 contra, cap.* 112, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 13, 2 : *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundùm illud psal. 146, 8 : *Qui producit in montibus fenum, et dat jumentis escam ipsorum.* Ergo mortificare quæcumque viventia videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quòd homo privatur vitâ. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eâdem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

(1) Ita communiùs. Al., *alioquin non haberet locum illud*, etc., fortè meliùs.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem vel ovem alterius statuitur pœna determinata in lege divinâ, ut patet Exod. 22. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 20, sub fin. : *Cùm audimus : « Non occides, » non accipimus hoc dictum esse de frutetis, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nullâ nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est : Non occides.*

Respondeo dicendum quòd nullus peccat ex hoc quòd utitur re aliquâ ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis viâ natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quòd sicut in generatione hominis priùs est vivum, deinde animal, ultimò autem homo; ita etiam ea quæ tantùm vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideò si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum in 1 Polit., cap. 5 et 7.

Inter alios autem usus maximè necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideò licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsâ ordinatione divinâ; dicitur enim Genes. 1, 29 : *Ecce dedi vobis omnem herbam, et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ;* et Genes. 9, 3, dicitur : *Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.*

Ad primum ergo dicendum quòd ex ordinatione divinâ conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut August. dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 20, in fine, *justissimâ ordinatione Creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur.*

Ad secundum dicendum quòd animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quam à seipsis agantur; sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu; et hoc est signum quòd sunt naturaliter serva et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum quòd ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re suâ; unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

Articulus II. — *Utrùm sit licitum occidere peccatores.* — (*Inf., qu.* 108, *art.* 1, *et* 3, *et* 1-2, *qu.* 100, *art.* 6, *ad* 3; *et* 3 *cont., cap.* 40, *et Rom.* 12, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim, Matth. 13, in parabolâ prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur in Gloss. ord. Sed omne quod est prohibitum à Deo, est pecca-

tum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundùm divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundùm illud Ezech. 18, 23, et 33,11: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Ergo videtur omninò esse injustum quòd peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundùm se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum in lib. contra Mendac., cap. 7, et per Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, parùm ante fin. Sed occidere hominem secundùm se malum est, quia ad omnes homines tenemur charitatem habere; amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed contra est quod dicitur Exod. 22, 18: *Maleficos non patieris vivere*; et in psal. 100, 8: *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., licitum est occidere animalia bruta, in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum; et ideò omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quòd si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, putà cùm est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideò si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum* enim *fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur 1 ad Corinth. 5, 6.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum, ut tritico parceretur, id est, bonis; quod quidem fit quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos, vel quià habent multos sequaces, ita quòd sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit contra Parmenianum, lib. 3, cap. 2, à med. Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quàm quòd boni simul occidantur. Quando verò ex occisione malorum non imminet periculum boni, sed magis tutela et salus, tunc licitè possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum quòd Deus secundùm ordinem suæ sapientiæ quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundùm quòd ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro *posse*; illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit; eos verò qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad tertium dicendum quòd homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideò decidit à dignitate humanâ, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens, et incidit quodammodò in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundùm quòd est utile aliis, secundùm illud psal. 48, 21: *Homo, cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis*; et Proverb. 11, 29, dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti*. Et ideò quamvis hominem in suâ dignitate manentem occidere sit secundùm se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quàm bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2, et in 7 Ethic., cap. 6, in fine.

Articulus III. — *Utrùm occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ*. — (*Inf., qu.* 65, *art.* 1, *corp., et ad* 2; *et* 4, *dist.* 37, *qu.* 2, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divinâ nihil illicitum mandatur. Sed Exod. 32, 27, præcepit Moyses: *Occidat unusquisque fratrem, et amicum, et proximum suum*, pro peccato vituli conflatilis. Ergo privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed occidere bestiam silvestrem, maximè nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quòd homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est art. præc. Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 26, in med., et cap. 21, in fin. (et habetur expressè causâ 23, quæst. 8): *Qui sine aliquâ publicâ administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tantò ampliùs, quantò sibi potestatem à Deo non concessam usurpare non timuit*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et ideò ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ; sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideò eis solùm licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum quòd ille aliquid facit, cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium, cap. 12 cœl. Hierarch. (ex cap. 3 fortè colligitur, nam cap. 12 nihil tale). Et ideò, ut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 21, *non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti*. Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potiùs ille cujus auctoritate

fecerunt; sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate judicis.

Ad secundum dicendum quòd bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit silvestris; si verò sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideò indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum quòd facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundùm judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

Articulus iv. — *Utrùm occidere malefactores liceat clericis.* — (*Inf., quæst.* 70, *art.* 1, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipuè debent implere quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 4, 16: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi;* per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundùm illud psal. 135, 10: *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum.* Moyses etiam à levitis fecit interfici (1) viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. 32, et Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur Num. 25; Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec, 1 Reg. 15; et Elias sacerdotes Baal, 3 Reg. 18; et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat, 1 Machab. 2; et in novo Testamento Petrus Ananiam et Saphiram, Act. 5. Ergo videtur quòd etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quàm temporalis, et Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licitè malefactores occidit, tanquàm Dei minister, ut dicitur Rom. 13. Ergo multò magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licitè possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licitè suscipit aliquod officium, licitè potest ea quæ ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est art. præc. Ergo clerici, qui sunt terrarum principes, licitè possunt occidere malefactores.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Tim. 3, 2: *Oportet episcopum sine crimine* (2) *esse... non vinolentum, non percussorem.*

Respondeo dicendum quòd non licet clericis occidere, duplici ratione: primò quidem quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi; qui *cùm percuteretur, non percutiebat* (1), ut dicitur 1 Petr. 2, 23. Et ideò non competit ut clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundùm illud Eccli. 10, 2: *Secundùm judicem populi, sic et ministri ejus.* Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in quâ non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideò ut sint idonei ministri novi Testamenti, debent à talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt; in unoquoque tamen secundùm ejus congruentiam. Et ideò unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licèt Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quòd omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propriâ auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundùm quam pœnæ corporales infligebantur; et ideò etiam eis occidere propriâ manu congruebat.

Ad secundum dicendum quòd ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quàm sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem; et ideò non congruit eis quòd minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum quòd prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quòd eorum auctoritate per alios exerceatur.

Articulus v. — *Utrùm liceat alicui occidere seipsum.* — (*Sup., quæst.* 59, *art.* 3, *ad* 2, *et inf., quæst.* 124, *art.* 1, *ad* 2, *et* 3, *quæst.* 47, *art.* 6, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 49, *quæst.* 5, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 6. *Et Hebr.* 11, *lect.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd alicui liceat se ipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, in quantum justitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur in 5 Ethic., cap. 6, ad fin., et cap. ult. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quòd aliquis spontaneè minus periculum subeat, ut majus periculum vitet; sicut licitum est quòd aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

(1) Ita Mss. et editi veteres. Edit. Patav. addunt, *quasi*.

(2) Vulgata ibi, *irreprehensibilem*. Sic autem habet ad Tit. 1, 7.

(1) Vulgata: *Cùm malediceretur, non maledicebat.*

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Judicum 16, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Hebr. 11. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, 2 Machab. 14, 42, dicitur, quòd Razias quidam seipsum interfecit, *eligens nobiliter mori potiùs quàm subditus fieri peccatoribus; et contra natales suos indignis injuriis agi.* Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 20 in fin.: « Restat ut de « homine intelligamus illud quod dictum est: « *Non occides:* » non alterum, ergo nec te. Ne« que enim aliud quàm hominem occidit, qui « seipsum occidit. »

Respondeo dicendum, quòd seipsum occidere est omninò illicitum, triplici ratione. Primò quidem quia naturaliter quælibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quòd quælibet res naturaliter conservat se in *esse*, et corrumpentibus resistit quantùm potest. Et ideò quòd aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, quâ quilibet debet seipsum diligere. Et ideò suî ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens.

Secundò, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est communitatis: et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quòd seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in 5 Ethic., cap. ult. à princ.

Tertiò quia vita est quoddam donum divinitùs homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit, et vivere facit. Et ideò qui seipsum vitâ privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissâ. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundùm illud Deut. 32, 36: *Ego occidam, et ego vivere faciam.*

Ad primum ergo dicendum quòd homicidium est peccatum, non solùm quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati quam habere debet aliquis ad seipsum; et ex hâc parte occisio suî ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum quòd ille qui habet publicam potestatem, potest licitè malefactorem occidere, per hoc quòd potest de ipso judicare. Nullus autem est judex suî ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad tertium dicendum quòd homo constituitur dominus suî ipsius per liberum arbitrium: et ideò licitè potest homo de seipso disponere quantùm ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus (1) de hâc vitâ ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; et ideò non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ, et maximè terribile est mors, ut patet per Philosophum, in 3 Ethic., cap. 6, à med. Et ideò inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum; tum quia in hoc sibi maximè nocet quòd sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur, quia non debet in se committere crimen maximum, quòd est suî ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum; non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quàm homicidium, et præcipuè suî ipsius; quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona vel ut vitentur mala, præsertim minora et minùs certa; incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem quâcumque tentatione superveniente liberare à peccato.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 21, à med., *nec Samson aliter excusatur, quòd seipsum cum hostibus ruinâ domûs oppressit, nisi quod latenter Spiritus sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat.* Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesiâ celebratur.

Ad quintum dicendum quòd ad fortitudinem pertinet quòd aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum; sed quòd aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit), non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum, in 3 Ethic., cap. 8, et per Augustinum in 1 de Civ. Dei, cap. 23.

(1) Ita cum codicibus editiones veteres. Recentiores anno 1600, habent hoc additamentum: *Non tamen quantùm ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus*, etc.

Articulus VI. — *Utrùm liceat in aliquo casu interficere innocentem.* (1-2, *qu.* 94, *art.* 5, *ad.* 2, *et qu.* 10, *art.* 8, *ad.* 5, *et opusc.* 9, *qu.* 86, *et Hebr.* 11, *lect.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum,* ut dicitur Eccli. 1, 20. Sed Abraham commendatus est, quòd timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contrà proximum committuntur, tantò majus videtur aliquod esse peccatum, quantò majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quàm innocenti qui de miseriâ hujus vitæ ad cœlestem gloriam transit per mortem. Cùm ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multò magis licet occidere innocentem vel justum.

3. Præterea, illud quod fit secundùm ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundùm ordinem justitiæ occidere innocentem, putà cùm judex, qui debet secundùm allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister, qui injustè condemnatum occidit, obediens judici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est quod dicitur Exod. 23, 7: *Insontem et justum non occides.*

Respondeo dicendum quòd aliquis homo dupliciter considerari potest: uno modo secundùm se; alio modo per comparationem ad aliud. Secundùm se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur.

Sed, sicut supra dictum est, art. 2, huj. qu., occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideò nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus habet dominium mortis et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideò ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus, cujus est executor; et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad secundum dicendum quòd in pensandâ gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quàm id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum, gravius peccat quàm ille qui occidit peccatorem, primò quidem quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra charitatem agit; secundò quia injuriam infert ei qui est minùs dignus, et ita magis contra justitiam agit; tertiò quia privat communitatem majori bono; quartò quia magis Deum contemnit, secundùm illud Lucæ 10, 16: *Qui vos spernit, me spernit.* Quòd autem justus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum quòd judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentiùs examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundùm allegata sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; aliàs excusarentur carnifices qui martyres occiderunt; si verò non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed judex, cui ministerium exhibet.

Articulus VII. — *Utrùm liceat alicui occidere aliquem, se defendendo.* (4, *dist.* 25, *quæst.* 11, *art.* 2, *qu.* 2, *ad* 2, *et* 3.)

Ad septimum sic proceditur 1. Videtur quòd nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim Augustinus ad Publicolam (epist. 47 al., 154, à med., et hab. caus. 23, quæst. 5): *De occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi fortè sit miles, aut publicâ functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, acceptâ legitimâ potestate, si ejus congruat personæ.* Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea, in 1 de libero Arbitrio, cap. 5, vers. fin., dicitur: *Quomodò apud divinam providentiam à peccato liberi sunt qui pro his rebus, quas contemni oportet, humanâ cæde polluti sunt?* Eas autem res dicit esse contemnendas *quas homines inviti amittere possunt,* ut ex præmissis patet, eod. cap. Horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservandâ vitâ corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus I papa, in Decretis, tit. *de Clericis,* dicit (ut habetur in Decretis dist. 50, cap. 6): *De clericis, pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere; scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi.* Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale pro conservatione propriæ vitæ; quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut habetur Matth. 7. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundùm illud Rom. 12, 19 : *Non vos defendentes, charissimi.* Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est quod Exod. 22, 2, dicitur : *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis.* Sed multò magis licitum est defendere propriam vitam quàm propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actûs esse duos effectus, quorum alter solùm sit in intentione, alius verò sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundùm id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cùm sit per accidens, ut ex supra dictis patet, quæst. 43, art. 3, et 1-2, qu. 1, art. 3, ad 3. Ex actu ergo alicujus seipsùm defendentis duplex effectus sequi potest : unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quòd intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cùm hoc sit cuilibet naturale quòd se conservet in *esse* quantùm potest. Potest tamen aliquis actus ex bonâ intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideò si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentiâ quàm oportet, erit illicitum. Si verò moderatè violentiam repellat, erit licita defensio; nam secundùm jura *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ.* Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quàm vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet nisi publicâ auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet, art. 3 huj. quæst., illicitum est quòd homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad suî defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent, si privatâ libidine moveantur.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum à morte liberet; in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta in arg. 2, ex lib. 1, de libero Arbitrio. Unde signanter dicit : *Pro his rebus,* in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd irregularitas consequitur actum homicidii, etiam si sit absque peccato, ut patet in judice qui justè aliquem condemnat ad mortem; et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere (1).

(1) Vide Tridentini concilii sessionis 14, cap. 7.

Ad quartum dicendum quòd actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum quòd ibi prohibetur defensio, quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa interl. dicit : *Non vos defendentes,* id est, *non sitis referientes adversarios.*

Articulus viii. — *Utrùm aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum.* — (*4, dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen. 4, quòd Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea, Exod. 21, 22, dicitur : *Si quis percusserit mulierem prægnantem, et abortivum fecerit, si mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro animâ.* Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea, in Decretis, dist. 50, inducuntur plures canones quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Publicolam, epist. 47, al. 154, vers. fin. : *Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputentur.* Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquod (1) facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum in 2 Physic., text. 49 et 50, *casus est causa agens præter intentionem.* Et ideò ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundùm Augustinum, lib. de verâ Relig., cap. 14, in princ., consequens est quòd casualia, in quantum hujusmodi, non sunt peccata.

Contingit tamen, id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse *per accidens* volitum vel intentum, secundùm quòd causa *per accidens* dicitur *removens prohibens.* Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit quodammodò homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debeat, homicidium incurrit; alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideò secundùm jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum. Si verò det

(1) Ita veteres edit. ex codicibus, et Patavinæ ambæ. Nicolaius cum aliis : *Ut per bonum aliquod quod facimus,* etc.

operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.

Ad primum ergo dicendum quòd Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideò reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum quòd ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ; et ideò si sequatur mors vel mulieris, vel puerperii animati (1), non effugiet homicidii crimen; præcipuè cùm ex tali percussione in promptu sit (2), quòd mors sequatur.

Ad tertium dicendum quòd secundùm canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUÆSTIO LXV.

De mutilatione membrorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de mutilatione membrorum; 2° de verberatione; 3° de incarceratione; 4° utrùm peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quòd committitur in personam conjunctam aliis.

Articulus primus. — *Utrùm mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in 2 libro orth. Fid., cap. 4, et 30, et lib. 4, cap. 21, quòd *peccatum committitur per hoc quòd receditur ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est contra naturam.* Sed secundùm naturam à Deo institutum est quòd corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quòd sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 9. Sed non licet aliquem privare animâ, occidendo ipsum, nisi publicâ potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi fortè secundùm publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animæ; puniuntur enim secundùm statuta Nicæni concilii, part. 1, sect. 4, can. 1, qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est quod dicitur Exod. 21, 24 : *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.*

(1) Ita cum codicibus Tarrac. et Alcan. edit. Patav. optimè. Al., *pueri animati.*

(2) Ita veteres edit. ex Mss. Al., *certum sic.*

Respondeo dicendum quòd cùm membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundùm quòd expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quòd sit nocivum, putà cùm membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in suâ naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est, quæst. 61, art. 1, et quæst. præc., art. 2 et 5, potest contingere quòd abscissio membri etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideò sicut per publicam potestatem aliquis licitè privatur totaliter vitâ propter aliquas majores culpas; ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum, quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo, et omnes partes ejus. Si verò membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare de salute ejus qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omninò illicitum.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet id quod est contra particularem naturam, esse secundùm naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cùm tamen sit secundùm naturam universalem; et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundùm naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum quòd totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potiùs omnia quæ sunt hominis ordinantur; et ideò privare aliquem vitâ in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis; et ideò in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum quòd membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quàm per membri præcisionem, quia peccatum subjacet voluntati. Et ideò in nullo casu licet membrum præscindere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, hom.

63, circ. med., exponens illud Matth. 19 : « *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum,* » dicit : *Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem; maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit : etenim homicidæ sunt qui talia præsumunt.* Et postea subdit : *Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior; aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est; et præcipuè à proposito incontinenti et mente negligente; nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum.*

ARTICULUS II. — *Utrùm liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.* — (*Inf., quæst.* 72, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 6, 4 : *Vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros;* et infra subdit: *Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas.* Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. ult., ante med., quòd *sermo paternus habet solùm admonitionem, non autem coactionem.* Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 2. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 13, 24 : *Qui parcit virgæ, odit filium suum;* et infra, 23, 13 : *Noli subtrahere à puero disciplinam. Si enim percusseris eum virgâ, non morietur; tu virgâ percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis;* et Eccli. 33, 28, dicitur : *Servo malevolo tortura et compedes.*

Respondeo dicendum quòd per verberationem nec nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur; aliter tamen quàm in mutilatione; nam mutilatio tollit corporis integritatem : verberatio verò tantummodò afficit sensum dolore; unde multò minus nocumentum est quàm mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam. Nullus autem justè punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subjectus. Et ideò verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licitè pôtest verberare p iter filium, et dominus servum causâ correctionis disciplinæ.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm ira sit appetitus vindictæ, præcipuè concitatur ira cùm aliquis se reputat læsum injustè, ut patet per Philosophum in 2 Rhetor., cap. 2, parùm à princ. Et ideò per hoc quòd patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causâ disciplinæ, sed quòd non immoderatè eos affligant verberibus. Quod verò indicitur dominis, quòd remittant servis minas, potest dupliciter intelligi : uno modo, ut remissè minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ; alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est; quod pertinet ad hoc quòd judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum quòd major potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi; et ideò potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundùm leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum, et hujusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum quòd exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solùm ejus cui alterius cura committitur; et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

ARTICULUS III. — *Utrùm liceat aliquem hominem incarcerare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 2. Sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana justitia regulari debet ex divinâ. Sed, sicut dicitur Eccli. 15, 14 : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Ergo videtur quòd non est aliquis coercendus vinculis, vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, à quo quilibet potest alium licitè impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quòd cohiberetur à malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare : quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod Lev. 24 legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

Respondeo dicendum quòd in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primò quidem integritas corporalis substantiæ; cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem; secundò delectatio, vel quies sensûs; cui opponitur verberatio, vel quodlibet sensum doloris efficiens : tertiò motus et usus membrorum; qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem.

Et ideò incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere est illicitum, nisi fiat secundùm ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum quòd homo

qui abutitur potestate sibi datâ, meretur eam amittere; et ideò homo (1) qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum quòd Deus quandoque secundùm ordinem suæ sapientiæ peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundùm illud Job 5, 12: *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant*: quandoque verò eos permittit quod voluerint agere; et similiter secundùm humanam justitiam non pro quâlibet culpâ homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum quòd detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet; sicut cùm aliquis detinet aliquem, ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vitâ alterius: quia per hoc impeditur non solùm à malis faciendis, sed etiam à bonis agendis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm peccatum aggravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non aggravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quàm quod infertur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacrâ Scripturâ præcipuè reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt; unde dicitur Eccli 35, 17: *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitûs.* Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quòd infertur injuria personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona: propterea potest ei aliquid esse voluntarium (2) quod est contra voluntatem principalis personæ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, et displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in voluntariâ (3) commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minùs habent de ratione peccati.

Sed contra est quod Deut. 28, 32, ad quamdam exaggerationem dicitur: *Filii tui et filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.*

Respondeo dicendum quòd quantò aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tantò gravius est peccatum, et inde est quòd gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem, vel offendat, quàm si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 73, art. 9. Cùm autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas; et ideò, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quòd secundùm aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum quòd injuria illata in personam conjunctam minùs est nociva personæ cui conjungitur, quàm si in ipsam immediatè inferretur; et ex hâc parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quòd aliam personam secundùm se lædit.

Ad secundum dicendum quòd injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum quòd per hoc quòd uxor voluntariè consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et injuria ex parte ipsius mulieris; gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur 1 ad Cor. 7, 4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solùm justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de Temperantiâ, quæst. 154, art. 8.

QUÆSTIO LXVI.

DE PECCATIS JUSTITIÆ OPPOSITIS QUÆ FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO ET RAPINA. — (*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus; scilicet de furto et rapinâ.

Et circa hoc quæruntur novem: 1° utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum; 2° utrùm licitum sit quòd aliquis rem aliquam possideat quasi propriam; 3° utrùm furtum sit occulta acceptio rei alienæ; 4° utrùm rapina sit peccatum specie differens à furto; 5° utrùm omne furtum sit peccatum; 6° utrùm furtum sit peccatum mortale; 7° utrùm liceat furari in necessitate; 8° utrùm omnis rapina sit peccatum mortale; 9° utrùm rapina sit gravius peccatum quàm furtum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.* — (2, *cont., cap.* 2, *fin., et cap.* 27, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundùm

(1) Ita cod. Alcan. optimè. Al., *homini*.
(2) Ita codd. Cam. et Alc. Al., *potest enim aliquid et esse voluntarium*, etc.
(3) Ita passim. Cod. Alc., *in involuntariâ;* quam lectionem probant Theologi. Vid. inf. qu. 73, art. 1 ad. 1.

illud psalm. 23, 1 : *Domini est terra*, etc. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius exponens verbum divitis dicentis, Luc. 12 : *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea*, dicit in serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*, vers. fin. : *Dic mihi, quæ tua? unde ea sumens in vitam tulisti?* Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit in lib. 1 de Trin. (seu de Fide ad Grat., cap. 1, circa med.), *dominus nomen est potestatis*. Sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 8, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis.

Respondeo dicendum quòd res exterior potest dupliciter considerari : uno modo quantùm ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solùm divinæ, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantùm ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est, qu. 64, art. 1. Et ex hâc ratione Philosophus probat in 1 Polit., cap. 5, quòd possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundùm rationem, in quâ imago Dei consistit, manifestatur in ipsâ hominis creatione, Gen. 1, 26, ubi dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundùm suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem : et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantùm ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum quòd dives ille reprehenditur ex hoc quòd putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet à Deo.

Ad tertium dicendum quòd illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantùm ad naturas ipsarum; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II. — *Utrùm liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.* — (*3, cont., cap. 27, fin., et opusc. 20, cap. 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundùm jus naturale omnia sunt communia; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit, exponens prædictum verbum divitis, loc. cit. art. præc., arg. 2 : *Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse.* Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit, serm. 64 de Temp., versus fin., et habetur in Decretis, dist. 47, cap. *Sicut hi* : *Proprium nemo dicat, quod est commune.* Appellat autem *commune* res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quòd aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Hæresibus, hæresi 40 : *Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissimè vocaverunt, eò quòd in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes; quales habet catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos.* Sed ideò isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesiâ separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quòd non liceat homini propria possidere.

Respondeo dicendum quòd circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantùm ad hoc licitum est quòd homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria : primò quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quàm id quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo quia ordinatiùs res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ; esset autem confusio, si quilibet indistinctè quælibet procuraret; tertiò quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dùm unusquisque re suâ contentus est. Unde videmus quòd inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentiùs jurgia oriuntur.

Aliud verò quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantùm ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit 1 ad Timoth. ultimo, 17 : *Divitibus hujus seculi præcipe..... facilè tribuere, communicare de bonis*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundùm jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundùm humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 2 et 3. Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed

juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad secundum dicendum quòd ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicitè ageret; sed ex hoc illicitè agit quòd alios prohibet; et similiter dives non illicitè agit, si præoccupans possessionem rei, quæ à principio erat communis, aliis etiam communicet; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscretè prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit : *Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille verò patientiæ præmiis coronetur?*

Ad tertium dicendum quòd cùm dicit Ambrosius : *Nemo proprium dicat quod est commune*, loquitur de proprietate quantùm ad usum; unde subdit : *Plus quàm sufficeret sumptui, violenter obtentum est.*

Articulus III. — *Utrùm sit de ratione furti occultè accipere rem alienam.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de ratione furti occultè accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut è contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur Isa. 3, 9 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt; nec absconderunt.* Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, Ambrosius dicit, serm. 64 de Temp., propè fin., et habetur in Decret., distinct. 47, cap. *Sicut hi : Non minùs est criminis habenti tollere, quàm, cùm possis et abundans sis, indigentibus denegare.* Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, putà rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injustè ablata. Non est ergo de ratione furti quòd sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *F* : *Fur à furvo dictus est, id est, à fusco; nam noctis utitur tempore.*

Respondeo dicendum quòd ad rationem furti tria concurrunt : quorum primum convenit ei, secundùm quòd contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est, et ex hoc competit ei quòd usurpet alienum. Secundum verò pertinet ad rationem furti, prout distinguitur à peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio, et secundùm hoc competit furto quòd sit circa rem possessam; si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars (sicut si amputet membrum), vel sicut persona conjuncta (ut si auferat filiam, vel uxorem), non habet propriè rationem furti.

Tertia differentia est quæ complet rationem furti, ut scilicet occultè usurpetur alienum; et secundùm hoc propria ratio furti est ut sit *occulta acceptio rei alienæ.*

Ad primum ergo dicendum quòd occultatio quandoque quidem est causa peccati, putà cùm quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo; et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati; et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum quòd detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injustâ; et ideò sub injustâ acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet, id quod est simpliciter unius, secundùm quid esse alterius; sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantùm ad custodiam; et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis non simpliciter, sed quantùm ad detentionem.

Articulus IV. — *Utrùm furtum et rapina sint peccata differentia specie.* — (*Inf., art.* 9, *corp., et quæst.* 73, *art.* 1, *corp., et ad* 2, *et* 2 *Cor.* 13.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundùm *occultum* et *manifestum;* furtum enim importat occultam acceptionem; rapina verò violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum, *occultum* et *manifestum* non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut supra dictum est, 1-2, qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 6. Sed furtum et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Prætérea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum; unde Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad litt. *R*, quòd *raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta.* Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publicè, sive occultè. Ergo et res possessa rapi dicitur, sive occultè, sive publicè rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

Sed contra est quòd Philosophus in 5 Ethic., cap. 2, in fin., distinguit furtum à rapinâ, ponens furtum *occultum*, rapinam verò *violentam.*

Respondeo dicendum quòd furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, in quantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur injustum volens, ut probatur in 5 Ethic., cap. 9, ante med. Et ideò furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quòd acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam et violentiam, ut habetur in 3 Ethic., cap. 1. Et ideò aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.

Ad primum ergo dicendum quòd in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ, et ideò ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum quòd finis remotus rapinæ et furti idem est. Sed hoc non sufficit

ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis, raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur verò per astutiam.

Ad tertium dicendum quòd raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur; et ideò etiam si sit occultus ex parte aliorum, à quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICULUS V. — *Utrùm furtum semper sit peccatum.* — (*Inf., quæst.* 118, *art.* 2, *corp.*, *et* 2, *dist.* 42, *quæst.* 12, *art.* 4, *corp.*, *et Mal. quæst.* 10, *art.* 2, *corp.*, *et quæst.* 15, *art.* 2, *corp.*, *princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim Eccli. 15, 21 : *Nemini mandavit impiè agere.* Sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim Exod. 12, 35 : *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi..., et exspoliaverunt Ægyptios.* Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundùm naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt, § 48, 39, et 46, de rerum Divis. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cùm non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur, etiam si aliquis rem suam occultè accipiat ab altero detentam, vel custoditam. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est quod dicitur Exod. 20, 15 : *Non furtum facies.*

Respondeo dicendum quòd si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet : primò quidem propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est, et sic furtum justitiæ opponitur, in quantum furtum est acceptio rei alienæ; secundò ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occultè et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quòd omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd accipere rem alienam vel occultè vel manifestè, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum per hoc quòd sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multò minùs furtum fuit quòd filii Israel tulerunt spolia Ægyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causâ afflixerant; et ideò signanter dicitur Sap. 10, 20 : *Justi tulerunt spolia impiorum.*

Ad secundum dicendum quòd circa res inventas est distinguendum : quædam enim sunt quæ nunquàm fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ quæ inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur; et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terrâ occultatis, quorum non extat aliquis possessor; nisi quòd secundùm leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabolâ Evangelii dicitur, Matth. 13, de inventore thesauri absconditi in agro, quòd emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. Quædam verò res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis; et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum; et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licèt sibi eas retineat, non committit furtum, aliàs autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quâdam homil., serm. 19, de Verb. Apost., cap. 8, à med. (et habetur 14, quæst. 5, cap. 6) : *Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti.*

Ad tertium dicendum quòd ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum eam, vel ad ostendendum se esse innoxium; unde manifestum est quòd peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui verò furtim accipit rem suam apud alium injustè detentam, peccat quidem; non quia gravet eum qui detinet, et ideò non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum; sed peccat contra communem justitiam, dùm ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso. Et ideò tenetur Deo satisfacere et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS VI. — *Utrùm furtum sit peccatum mortale.* — (*Locis sup., art.* 1 *inductis.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. 6, 30 : *Non grandis est culpa, cùm quis furatus fuerit.* Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solùm pœna damni, secundùm illud Exod. 22, 1 : *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem..., quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro unâ ove.* Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quòd pro furto alicujus parvæ rei (putà unius acûs, vel unius pennæ) aliquis puniatur morte æternâ. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est quòd nullus damnatur secundùm divinum judicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundùm illud Zach. 5, 3 : *Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ, quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur.* Ergo furtum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est, quæst. 24, art. 5, et 1-2, quæst. 72, art. 5, et quæst. 87, art. 3, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundùm quòd est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in di-

lectione Dei, secundariò verò in dilectione proximi; ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquàm contrarium charitati, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd furtum dicitur non esse grandis culpa, duplici ratione: primò quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit, art. seq. Unde subditur: *Furatur enim, ut esurientem impleat animam.* Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quòd *deprehensus reddet septuplum; qui autem adulter est, perdet animam suam.*

Ad secundùm dicendum quòd pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quàm retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio quod est secundùm veritatem in peccantes. Et ideò secundùm judicium præsentis vitæ non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solùm pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem; et ideò pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundùm præsens judicium pœna mortis, nisi ut furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ; et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super Joannem, tract. 50, à med., et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. 21.

Ad tertium dicendum quòd illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil. Et ideò in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtivè hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari à peccato mortali; si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

Articulus vii. — *Utrùm liceat alicui furari propter necessitatem.* — (*Inf., quæst.* 110, *art.* 3, *ad* 4; *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 4, *ad* 2; *et art.* 4, *quæst.* 3, *ad* 2; *et art.* 5, *quæst.* 1, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed extra de furtis, can. 3, dicitur: *Si quis per necessitatem famis, aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres.* Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, ad fin., quòd *quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitiâ*, inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundùm se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licitè furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut se ipsum. Sed non licet furari ad hoc quòd aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium, cap. 7, circa med. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed contra est quòd in necessitate sunt omnia communia, et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundùm autem naturalem ordinem ex divinâ providentiâ institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quòd ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideò per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideò res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, serm. 64 de Temp., sub fin. (et habetur in Decret., dist. 47, cap. *Sicut hi*): *Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis.* Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eâdem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

Si tamen adeò sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (putà cùm imminet personæ periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licitè potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifestè sive occultè sublatis; nec hoc propriè habet rationem furti vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum quòd decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundùm dicendum quòd uti re alienâ occultè acceptâ in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, propriè loquendo, quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum quòd in casu similis necessitatis etiam potest quis occultè rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

Articulus viii. — *Utrùm rapina possit fieri sine peccato.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundùm prædicta art. 4 hujus qu. Sed prædam accipere ab hostibus licitum est; dicit enim Ambrosius in lib. de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham,

cap. 3, circa fin.) : *Cùm præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia*, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum ; dicit enim Augustinus in epistolâ ad Vincentium Donatistam, 93, al. 48, aliquant. ante fin. : *Res falsò appellatis vestras, quas nec justè possidetis, et secundùm leges terrenorum regum amittere jussi estis*. Ergo videtur quòd ab infidelibus aliquis licitè rapere possit.

3. Præterea, terrarum principes multa à suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quòd in hoc peccent, quia sic ferè omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est quòd de quolibet licitè accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapinâ, secundùm illud Isa. 61, 8 : *Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocaustum*. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

Respondeo dicendum quòd rapina quamdam violentiam et coactionem importat per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem; et ideò quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publicâ potestate, illicitè agit, et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus verò potestas publica committitur ad hoc quòd sint justitiæ custodes, et ideò non licet eis violentiâ et coactione uti, nisi secundùm justitiæ tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives, malefactores puniendo; et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cùm non sit contra justitiam. Si verò contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicitè agunt, et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum quòd circa prædam distinguendum est : quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur; quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex pravâ intentione, si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim Augustinus in lib. de Verbis Domini, serm. 19, circa princ., (et habetur cap. *Militare*, 23, quæst. 1), quòd *propter prædam militare peccatum est*. Si verò illi qui prædam accipiunt, habeant bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum quòd in tantum aliqui infideles res suas injustè possident, in quantum eas secundùm leges terrenorum principum amittere jussi sunt; et ideò ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privatâ auctoritate, sed publicâ.

Ad tertium dicendum quòd si principes à subditis exigant quod eis secundùm justitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina; si verò aliquid principes indebitè extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus in 4 de Civ. Dei, cap. 4, in princ. : *Remotâ justitiâ, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?* Et Ezech. 22, 27, dicitur : *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam*. Unde ad restitutionem tenentur, sicut et latrones; et tantò graviùs peccant quàm latrones, quantò periculosiùs et communiùs contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

ARTICULUS IX. — *Utrùm furtum sit gravius peccatum quàm rapina*. — (*Inf., quæst.* 73, *art.* 3, *ad* 2, *et quæst.* 116, *art.* 2, *ad* 1, *et quæst.* 114, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum sit gravius peccatum quàm rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum; quod non est in rapinâ. Sed fraus, et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est, quæst. 55, art. 4 et 5. Ergo furtum est gravius peccatum quàm rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in 4 Ethic., cap. ult., circa princ. Sed magis verecundantur homines de furto quàm de rapinâ. Ergo furtum est turpius quàm rapina.

3. Præterea, quantò aliquod peccatum pluribus nocet, tantò gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solùm impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quàm rapinæ.

Sed contra est quòd secundùm leges graviùs punitur rapina quàm furtum.

Respondeo dicendum quòd rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est, art. 4 et 6 huj. quæst., propter involuntarium, quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur; ita tamen quòd in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapinâ autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quàm per ignorantiam, quia violentia directiùs opponitur voluntati quàm ignorantia. Et ideò rapina est gravius peccatum quàm furtum. Est et alia ratio, quia per rapinam non solùm infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive injuriam; et hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapinâ, quàm de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum; et ideò minùs verecundantur de rapinâ quàm de furto.

Ad tertium dicendum quòd, licèt pluribus possit noceri per furtum quàm per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri

per rapinam quàm per furtum; unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUÆSTIO LXVII.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de injustitia judicis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt (1) in verbis, quibus læditur proximus; et primò de his quæ pertinent ad judicium; secundò de nocumentis verborum quæ fiunt extra judicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primò quidem de injustitiâ judicis in judicando. Secundò de injustitiâ accusatoris in accusando. Tertiò de injustitiâ ex parte rei in suâ defensione. Quartò de injustitiâ testis in testificando. Quintò de injustitiâ advocati in patrocinando.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus; 2° utrùm liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur; 3° utrùm judex possit aliquem justè condemnare non accusatum; 4° utrùm licitè possit pœnam relaxare.

Articulus primus. — *Utrùm quis possit justè judicare eum qui non est sibi subjectus.* — (*Sup., quæst. 60, art. 6, et 4, dist. 17, quæst. 3, art. 3, qu. 4, et dist. 48, qu. 1, art. 1, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. 13, quòd Daniel seniores de falso testimonio convictos suo judicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli; quinimò ipsi erant judices populi. Ergo aliquis potest licitè judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus: quinimò ipse erat *Rex regum, et Dominus dominantium.* Sed ipse exhibuit se judicio hominis. Ergo videtur quòd aliquis licitè possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea, secundùm jura quilibet sortitur forum secundùm rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci; putà cùm alterius est diœcesis, vel cùm est exemptus. Ergo videtur quòd aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est quod Gregorius super illud Deuter. 23: *Si intràveris segetem*, etc., dicit (in Regist. lib. 12, epist. 31, interrogat. 9, et hab. cap. *Scriptum est*, 6, quæst. 3): « Falcem judicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa. »

Respondeo dicendum quòd sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideò sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. ult., ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis; alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licitè in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publicâ potestate; et qui eâ funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem. Et ideò manifestum est quòd nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum quòd Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino; quod signatur per hoc quod ibidem dicitur quòd *suscitavit Dominus spiritum pueri junioris.*

Ad secundum dicendum quòd in rebus humanis aliqui propriâ sponte possunt se subjicere aliorum judicio, quamvis non sint eis superiores; sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros; et inde est quòd necesse est arbitrum pœnâ vallari; quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propriâ sponte humano judicio se subdidit; sicut etiam et Leo papa se judicio imperatoris subdidit (1).

Ad tertium dicendum quòd episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi sit exemptus; nisi fortè delinquat in re aliquâ exemptâ, putà in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per ordinarium justè condemnari.

Articulus II. — *Utrùm judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.* — (*Sup., qu. 64, art. 6, ad 3, et 4, dist. 27, quæst. 1, art. 2, qu. 4, ad 3, et 3, et quodl. 5, art. 15, ad 1.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd judici non liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. 17, 9: *Venies ad sacerdotes levitici generis, et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis, qui indicabunt tibi judicii veritatem.* Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cùm aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet judici judicare secundùm ea quæ proponuntur et probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in judicando debet divino judicio conformari, quia *Dei judicium est,* ut dicitur Deut. 1, 17. Sed *judicium Dei est secundùm veritatem*, ut dicitur Rom. 2, 2, et Isa. 11, 3, prædicitur de Christo: *Non secundùm visionem oculorum judicabit, neque secundùm auditum aurium arguet; sed judicabit in justitiâ pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ.* Ergo judex non debet secun-

(1) Al., *consistit.*

(1) *Leo IV nimirùm Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in Decretis, causâ 2, quæst. 7, cap.* Nos si incompetenter, *videre est.* (Nicolaius.)

dùm ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcircò in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate; unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundùm illud 1 ad Timoth. 5, 24 : *Quorumdam hominum peccata manifesta sunt præcedentia ad judicium.* Si ergo judex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundùm veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut in 1 habitum est, qu. 79, art. 13. Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo judex peccat, si sententiam ferat secundùm allegata contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Psalterium, scil. super psal. 118, octonar. 20, sect. 5, circa med. : *Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundùm leges et jura pronuntiat.* Sed hoc est judicare secundùm ea quæ in judicio proponuntur et probantur. Ergo judex debet secundùm hujusmodi judicare, et non secundùm proprium arbitrium.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., et qu. 60, art. 2 et 6, judicare pertinet ad judicem, secundùm quòd fungitur publicâ potestate; et ideò informari debet in judicando non secundùm id quod ipse novit tanquàm privata persona, sed secundùm id quod sibi innotescit tanquàm personæ publicæ. Hoc autem innotescit ei et in communi et in particulari : in communi quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in judicando magis quàm id quod ipse novit tanquàm privata persona.

Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut districtiùs discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quòd si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est hìc supra, eas in judicando sequi.

Ad primum ergo dicendum quòd ideò præmittitur in illis verbis de quæstione judicibus faciendâ, ut intelligatur quòd judicare debent judices veritatem secundùm ea quæ fuerunt (1) sibi proposita.

Ad secundum dicendum quòd Deo competit judicare secundùm propriam potestatem; et ideò in judicando informatur secundùm veritatem quam ipse cognoscit, non secundùm hoc quod ab aliis accipit; et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus, et homo. Alii autem judices non judicant secundùm propriam potestatem; et ideò non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solùm est manifestum judici, sed ei et aliis, ita quòd reus nullo modo crimen inficiari potest (ut in notoriis), sed statim ex ipsâ evidentiâ facti convincitur. Si autem sit manifestum judici, et non aliis, vel aliis, et non judici, tunc est necessaria judicis discussio.

Ad quartum dicendum quòd homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propriâ scientiâ, sed in his, quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundùm ea quæ in publico judicio sciri possunt, etc.

ARTICULUS III. — *Utrùm judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator.* — (*Opusc.* 19, *cap.* 5, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim justitia derivatur à justitiâ divinâ. Sed Deus peccatores judicat, etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quòd homo possit in judicio aliquem condemnare, etiam si non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in judicio ad hoc quòd deferat crimen ad judicem. Sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quàm per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat. Ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et judex contra iniquos senes, ut patet Dan. 13. Ergo non est contra justitiam, si aliquis aliquem condemnet tanquàm judex, et ipsemet sit accusator.

Sed contra est quod, 1 ad Cor. 5, Ambrosius, super illud : *Et vos inflati*, etc. (et habetur in Decret., causâ 2, qu. 1, cap. *De manifestâ*), exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit quòd *judicis non est sine accusatore damnare; quia Dominus Judam, cùm fuisset fur, quia non est accusatus, minimè abjecit.*

Respondeo dicendum quòd judex est interpres justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 4, ante med., *homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam.* Justitia autem, sicut supra dictum est, qu. 58, art. 2, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideò oportet quòd judex inter aliquos duos dijudicet; quod quidem fit, cùm unus est actor, et alius est reus. Et ideò in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundùm illud Act. 25, 16 : *Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquàm is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina* quæ ei objiciuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus in suo judicio utitur conscientiâ peccantis, quasi accusatore, secundùm illud Rom. 2, 15 : *Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium* (1); vel etiam evidentiâ

(1) Nicolaius, *fuerint.*

(1) Vulgata : *Inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.*

facti, quantùm ad ipsum, secundùm illud Genes. 4, 10 : *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terrâ.*

Ad secundum dicendum quòd publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Genes. 4 : *Vox sanguinis fratris tui*, etc., dicit Glossa interl. : *Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget.* In denuntiatione verò, sicut supra dictum est, qu. 33, art. 7, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio; et ideò nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo; et ideò non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quæ quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quòd ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundùm ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad tertium dicendum quòd Deus in suo judicio procedit ex propriâ notitiâ veritatis, non autem homo, ut supra dictum est (art. præc.), et ideò homo non potest simul esse accusator, et testis, et judex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 1.)

Articulus iv. —*Utrùm judex licitè possit pœnam relaxare.—(Part. 2, quæst. 46, art. 2, ad 3, et 1, dist. 43, quæst 2, art. 2, ad 5, et 4, dist. 46, qu. 1, art. 2, qu. 2, et quæst. 2, art. 1, et quæst. 3, art. 1.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd judex licitè possit pœnam relaxare. Dicitur enim Jacobi 2, 13 : *Judicium sine misericordiâ fiet ei qui non facit misericordiam.* Sed nullus punitur propter hoc quòd non facit illud quod licitè facere non potest. Ergo quilibet judex potest licitè misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, judicium humanum debet imitari judicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam; quia *non vult mortem peccatoris*, ut dicitur Ezech. 18. Ergo etiam homo judex potest pœnitenti licitè relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest, et nulli nocet. Sed absolvere reum à pœnâ prodest ei, et nulli nocet. Ergo judex licitè potest reum à pœnâ absolvere.

Sed contra est quod dicitur Deut. 13, 8, de eo qui persuadet servire diis alienis : *Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum, sed statim interficies eum* ; et de homicidâ dicitur Deut. 19, 12 : *Morietur, nec misereberis ejus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. 2 et 3 præc., duo sunt, quantùm ad propositum pertinet, circa judicem consideranda : quorum unum est quòd ipse habet judicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quòd ipse non fert judicii sententiam, quasi ex propriâ, sed quasi ex publicâ potestate.

Duplici ergo ratione impeditur judex ne reum à pœnâ absolvere possit : primò quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, putà propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis, quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quòd malefactores puniantur.

Sed tamen quantùm ad hoc, differt inter inferiores judices et supremum judicem, scilicet principem, cui est plenariè potestas publica commissa. Judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum à pœnâ contra leges à superiore sibi impositas. Unde super illud Joan. 19 : *Non haberes adversùm me potestatem ullam*, dicit Augustinus, tract. 116, parùm à med. : *Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omninò liberum esset accusatum absolvere.* Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republicâ, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licitè absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum quòd misericordia judicis habet locum in his quæ arbitrio judicis relinquuntur; in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 10, circa fin. In his autem quæ sunt determinata secundùm legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam ferre.

Ad secundum dicendum quòd Deus habet supremam potestatem judicandi; et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur; et ideò liberum ei est pœnam remittere; præcipuè cùm peccato ex hoc pœna maximè debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundùm quod decet suam, bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum quòd judex si inordinatè pœnam remitteret, nocumentum inferret communitati; cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quòd peccata vitentur; unde Deut. 13, 11, post pœnam seductoris subditur : *Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquàm ultra faciat quippiam hujus rei simile.* Noceret etiam personæ cui est illata injuria; quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in pœnâ injuriantis.

QUÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad injustam accusationem. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad injustam accusationem; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm homo accusare teneatur; 2° utrùm accusatio sit facienda in scriptis; 3° quomodò accusatio sit vitiosa; 4° qualiter malè accusantes sint puniendi.

Articulus primus. — *Utrùm homo teneatur ad accusandum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum; quia jam ex peccato

commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, priùs quàm innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti; unde dicitur Rom. 13, 8 : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus majoribus et minoribus, subditis et prælatis. Cùm ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur, 2, qu. 7, videtur quòd nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico; quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico; dicitur enim Prov. 11, 13 : *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est quod dicitur Levit. 5, 1 : *Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quòd aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

Respondeo dicendum quòd sicut supra dictum est, quæst. 33, art. 6 et 7, et qu. præc., art. 3, ad 2, hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hìc ultimum retributionis tempus; sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium; quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est qu. 33, art. 7; secundum autem propriè pertinet ad accusationem. Et ideò si crimen fuerit tale, quòd vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodò sufficienter possit probare, quòd pertinet ad officium accusatoris : putà cùm peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem; quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur; sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimò deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum quòd subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed suâ pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt; vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur 2, quæst. 7, cap. *Clericus*, et seq.; alioquin si fuerint aliàs idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad tertium dicendum quòd revelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem; non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideò contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen omninò est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

Articulus ii. — *Utrùm sit necessarium accusationem in scriptis fieri.* — (*4, dist. 19, qu. 2, art. 3, qu. 1, ad 4, et dist. 35, art. 3, ad 6, et quodl. 21, art. 13, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur. Ergo accusatio scripturâ non indiget.

2. Præterea, 2, qu. 8, cap. *Per scripta*, dicitur : *Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari.* Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, 10 de Trinit., cap. 1, aliquant. à princ. Ergo in accusatione non est necessaria scriptura; præsertim cùm canon dicat, quòd *per scripta nullius accusatio suscipiatur.*

3. Præterea, sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quòd neque etiam in accusatione.

Sed contra est quod dicitur 2, quæst. 8, cap. 1 : *Accusatorum personæ sine scripto nunquàm recipiantur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quòd judex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantùm possibile est, secundùm certitudinem procedere. Quia verò ea quæ verbo tenùs dicuntur, facilè labuntur à memoriâ, non posset judici esse certum quid et qualiter dictum sit, cùm debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideò rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum quòd difficile est singula verba propter eorum multitudinem et varietatem retinere; cujus signum est quòd multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus (1). Et cùm modica

(1) Ita cum Mss. edit. omnes post Nicolaium; tantùm codices Tarrac. et Alcan. habent : *Et interrogentur, non referent.* Editio Rom. aliæque veteres : *Si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cùm mo-*

verborum differentia sensum variet, ideò etiamsi post modicum debeat judicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem judicii quòd accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum quòd scriptura non solùm necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est in solut. præc. Et ideò cùm dicit canon : *Per scripta nullius accusatio suscipiatur,* intelligendum est de absente qui per scripta (1) accusationem mittat; non tamen excluditur quin cùm præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum quòd denuntiator non obligat se ad probandum; unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

Articulus iii. — *Utrùm accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem, quia, sicut dicitur 2, qu. 3 (in append. Grat., post cap. 8), *calumniari est falsa crimina intendere.* Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantiâ facti, quæ excusat. Ergo videtur quòd non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur quòd *prævaricari est vera crimina abscondere.* Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et qu. 33, art. 7. Ergo videtur quòd accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, *tergiversari est in universum ab accusatione desistere.* Sed hoc absque injustitiâ fieri potest; dicitur enim ibidem, c. 8, causâ 2, qu. 3 : *Si quem pœnituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant.* Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed contra est quod ibidem dicitur (in appendice ad cap. cit.) : *Accusatorum temeritas tribus modis detegitur; aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus qu., accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injustè, ut bonum commune promoveat. Et ideò in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum : uno modo ex eo quòd aliquis injustè agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; alio modo ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter intenditur in accusatione, dùm aliquis impedit malitiosè punitionem peccati. Quod iterùm dupliciter contingit : uno modo fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem : nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, proditâ causâ suâ; alio modo totaliter ab accusatione desistendo, quod est tergiversari; in hoc enim quòd desistit ab hoc quod cœperat, quasi tèrgum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum quòd homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omninò sibi certâ, in quâ ignorantia facti locum non habeat; nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solùm qui ex malitiâ in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit; et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundùm prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet (1) eum calumniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorupit (1).

Ad secundum dicendum quòd non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur; sed solùm qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admitttendo.

Ad tertium dicendum quòd tergiversari est ab accusatione desistere omninò, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinatè. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinatè absque vitio, dupliciter : uno modo in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit, et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; alio modo si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

Articulus iv. — *Utrùm accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis.* — (*4, dist. 41, art. 5, quæst. 2, ad 1, et quodl. 11, art. 13, corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere; in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur 2, qu. 3, cap. *Si quem pœnituerit.* Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injustè accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non pro-

dica verborum differentia, etc. Nicolaius : *Non referrent ea similiter post modicum tempus.*

(1) Ita ex codicibus Theologi et Nicolaius. In cod. Alcan. legit Madalena, *ab absente qui perempta* (ut est in edit. Rom.) *vel præsumptam accusationem mittat.* Edit. Patav., *qui per epistolam.*

(1) Ita post Garciam editi passim. Codices, *ut non prorumpat.*

pter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundùm illud Nahum 1 : *Non judicabit Deus bis in idipsum.* Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam papa non videtur posse remittere, secundùm illud Gelasii papæ (id habet Calistus II, epist. 2, cap. 5, tom. 1 Concil. Vid. Append. Grat. ad cap. *Euphemium*, 2, quæst. 3) : *Quanquàm animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus.* Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

Sed contra est quod Adrianus I papa dicit (in Capitulari, cap. 52, tom. 6 Concil., et habetur cap. 3, quæst. 3) : *Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 hujus qu., accusator in causâ accusationis constituitur pars, intendens ad pœnam accusati. Ad judicem autem pertinet ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundùm illud Exod. 21, 24 : *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideò justum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, à princ., in justitiâ non semper competit *contrapassum* simpliciter; quia multùm differt an aliquis voluntariè, vel involuntariè alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia, Et ideò quando judex cognoverit aliquem de falso accusâsse, non voluntate nocendi, sed involuntariè propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis.

Ad secundum dicendum quòd ille qui malè accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam; unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. 19, 18 : *Cùmque diligentissimè perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit;* quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantùm ad injuriam reipublicæ, subditur : *Et auferes malum de medio tui, ut audientes cæteri timorem habeant, et nequaquàm talia audeant facere.* Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideò accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere; maximè si non calumniosè accusaverit, sed ex animi levitate. Si verò ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem (1) cum adversario, facit injuriam reipublicæ; et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

Ad tertium dicendum quòd pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat; sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex quâ calumniosè alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet; unde et papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit papa Gelasius : *Infamiam abolere non possumus,* intelligendum est de infamiâ facti; vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamiâ irrogatâ per judicem civilem, sicut dicit Gratianus loc. cit. in arg.

QUÆSTIO LXIX.

De peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur; 2° utrùm liceat alicui se calumniosè defendere; 3° utrùm liceat alicui judicium subterfugere appellando; 4° utrùm liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

Articulus primus. — *Utrùm absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.* — (4, *dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 1, *et* 3, *et dist.* 19, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1, *ad* 5, *et quæst.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus, hom. 31 super Epist. ad Hebr., à med. : *Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses.* Sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere; et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, ut alium à morte liberet; ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur, ut se liberet à morte : quia plus sibi tenetur quàm alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se à morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12. Sed quòd accusatus mentiatur, excusando se à peccato sibi imposito, non contrariatur charitati neque quantùm ad dilectionem Dei, neque quantùm ad

(1) Ita cum Mss. plurimis editiones omnes præter Pat. an. 1712, quæ habet, *nocentis.* In cod. Alcan. obscurè scribitur, ut legi possit, *confusionem,* vel, *collusionem.* Theologi ex suis codicibus hanc lectionem conjectant : *Si verò ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si verò ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem,* etc.

dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra, omne quod est contrarium divinæ gloriæ, est peccatum mortale, quia ex præcepto tenemur *omnia in Gloriam Dei facere*, ut patet 1 ad Cor. 10. Sed quòd reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Acham: *Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Josue 7, 19. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd quicumque facit contra debitum justitiæ, mortaliter peccat, sicut supra dictum est, qu. 59, art. 4. Pertinet autem ad debitum justitiæ quòd aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem, ut supra dictum est, qu. 67, art. 1, superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideò ex debitò tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundùm formam juris exigit. Et ideò si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si verò judex hoc exquirat quod non potest secundùm ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem vel aliter licitè subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum quòd quando aliquis secundùm ordinem juris à judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur; dùm ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum quòd mentiri, ad liberandum aliquem à morte cum injuriâ alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cùm autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dùm sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum quòd ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi, tum ex parte judicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat. Unde et in psalm. 140, 4, dicitur: *Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis;* ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.): *Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent.* Et Gregorius, 22, Moral, cap. 9, in princ., exponens illud Job 31: *Si abscondi quasi homo peccatum meum*, dicit: *Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare.*

Articulus ii. — *Utrùm accusato liceat calumniosè se defendere.* — (*Inf., art. 3, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd accusato liceat calumniosè se defendere, quia, secundùm jura civilia, l. *Transigere*, c. de Transactionibus, in causâ sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maximè est calumniosè se defendere. Ergo non peccat accusatus in causâ sanguinis, si calumniosè se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens pœnam recipit à legibus constitutam, ut habetur 2, quæst. 3, cap. *Si quem pœnituerit.* Non autem imponitur pœna accusato per hoc quòd cum accusatore colludit. Ergo videtur quòd liceat accusato calumniosè se defendere.

3. Præterea, Proverb. 14, 16, dicitur: *Sapiens timet, et declinat à malo; stultus autem transilit, et confidit.* Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet à malo, non peccat.

Sed contra est quòd in causâ criminali juramentum de calumniâ est præstandum, ut habetur extra de Juramento calumniæ, cap. *Inhærentes;* quod non esset, si calumniosè se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniosè se defendere.

Respondeo dicendum quòd aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere: quorum primum in aliquo casu licet; non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solùm quam ab eo potest et debet requirere judex secundùm ordinem juris: putà cùm præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cùm præcessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas, et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam; vel per aliquas vias illicitas, et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 4 et 5. Quorum primum est laudabile, secundum verò vitiosum. Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, putà si non respondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniosè se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent; et hoc est calumniosè se defendere.

Ad primum ergo dicendum quòd multa secundùm leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundùm divinum judicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione, quià lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tantâ multitudine populi, quantùm lex humana habet necesse sustinere. Quòd autem aliquis non velit aliquando peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causâ sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis; quia *omnium terribilium maximè terribile est mors*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6, à med. Et ideò si reus in causâ sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum; non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam; et pro tanto lici-

tum esse dicitur.

Ad secundum dicendum quòd accusator, si colludat cum reo, qui noxius est, pœnam incurrit; ex quo patet quòd peccat. Unde cùm inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cùm Apostolus dicat, Rom. 1, dignos morte eos qui peccantibus consentiunt; manifestum est quòd etiam reus peccat cum adversario colludendo; non tamen secundùm leges humanas imponitur ei pœna propter rationem jam dictam in solut. præc.

Ad tertium dicendum quòd sapiens non abscondit se calumniosè, sed prudenter.

Articulus iii. — *Utrùm reo liceat judicium per appellationem declinare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus, Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed reus appellando recusat subjici potestati superiori, scilicet judici. Ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ protestatis quàm propriæ electionis. Sed, sicut legitur 2, quæst. 8, cap. 33, *à judicibus quos communis consensus elegerit, non licet provocare.* Ergo multò minùs licet appellare à judicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertiò super eodem. Ergo videtur quòd appellatio non sit secundùm se licita.

Sed contra est quòd Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur Act. 25.

Respondeo dicendum quòd duplici de causâ contingit aliquem appellare : uno quidem modo confidentiâ justæ causæ, quia videlicet injustè à judice gravatur; et sic licitum est appellare; hoc enim est prudenter evadere. Unde 2, quæst. 6, cap. 3, dicitur : *Omnis oppressus liberè sacerdotum, si voluerit, appellet judicium, et à nullo prohibeatur.* Alio modo aliquis appellat causâ afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur; et hoc est calumniosè se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est art. præc. Facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit, et adversario suo, cujus justitiam, quantùm potest, perturbat. Et ideò, sicut dicitur 2, quæst. 6, cap. 27, *omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur.*

Ad primum ergo dicendum quòd potestati inferiori in tantum aliquis subjici debet, in quantum ordinem superioris servat : à quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet, putà si aliud jusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam Rom. 13 (ord. sup. illud : *Qui autem resistunt;* et est August., serm. 6 de Verb. Dom., cap. 8). Cùm autem judex aliquem injustè gravat, quantùm ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundùm quam necessitas ei justè judicandi imponitur. Et ideò licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideò non licet catholico ad infidelem judicem appellare secundùm illud 2, quæst. 6, cap. 32 : *Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur.* Nam et Apostolus, 1 Cor. 6, arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum quòd ex proprio defectu vel negligentiâ procedit quòd aliquis suâ sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitiâ non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideò rationabiliter denegatur subsidium appellationis à judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideò contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quòd etiam si sit simul ordinarius et arbitrarius judex, potest ab eo appellari, quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quòd arbiter eligeretur. Nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum quòd æquitas juris ita subvenit uni parti, quòd altera non gravetur, et ideò tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si verò non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso; et ita pars altera damnificaretur. Ideò autem non est concessum ut tertiò aliquis appellet super eodem, quia non est probabile, toties judices à recto judicio declinare.

Articulus iv. — *Utrùm liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solùm in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quòd aliquis se à morte per fugam liberet, secundùm illud Eccli. 9, 18 : *Longè esto ab homine potestatem habente occidendi, et non suspicaberis timorem mortis*, etc. Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea, Prov. 24, 11, dicitur : *Erue eos qui ducuntur ad mortem; et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Sed plus tenetur aliquis sibi quàm alteri. Ergo licitum est quòd aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad

Rom. 13, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit.* Sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantùm ad hoc in quo est divinitùs instituta *ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum.* Ergo peccat se defendendo.

Respondeo dicendum quòd aliquis damnatur ad mortem dupliciter: uno modo justè, et sic non licet condemnato se defendere; licitum enim est judici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quòd ex parte ejus sit bellum injustum; unde indubitanter peccat.

Alio modo condemnatur aliquis injustè; et tale judicium simile est violentiæ latronum, secundùm illud Ezech. 22, 17: *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem.* Et ideò sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus; nisi fortè propter scandalum vitandum, cùm ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum quòd ideò homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundùm rationis ordinem exequatur. Et ideò non quælibet defensio sui est licita, sed solùm quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum quòd nullus ita condemnatur quòd sibi inferat mortem, sed quòd ipse mortem patiatur; et ideò non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem; tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati; sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occultè ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum quòd per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem justitiæ; unde nec seipsum contra justitiam resistendo aliquis debet liberare à morte.

QUÆSTIO LXX.

De injustitia pertinente ad personam testis.—(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de injustitiâ pertinente ad personam testis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm homo teneatur ad testimonium ferendum; 2° utrùm duorum vel trium testimonium sufficiat; 3° utrùm alicujus testimonium repellatur absque ejus culpâ; 4° utrùm perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

Articulus primus. — *Utrùm homo teneatur ad testimonium ferendum.* — (*Inf., art.* 3, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus in QQ. Genes., lib. 1, quæst. 26, et lib. 22 cont. Faust., cap. 33, quòd Abraham dicens de uxore suâ: *Soror mea est,* veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis à testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Proverb. 11, 13, dicitur: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maximè tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causâ sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (habetur ex Isid., lib. 3 Sentent., cap. 59; vid. cap. *Falsidicus,* de Crimine falsi): *Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est: ille, quia prodesse non vult; hic quia nocere desiderat.*

Respondeo dicendum quòd in testimonio ferendo distinguendum est: quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundùm ordinem juris testimonium ab eo exigitur; putà in manifestis; et in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, putà in occultis et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Si verò requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est, quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab injustâ morte, seu pœnâ quâcumque, vel à falsâ infamiâ, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificancandum. Et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in psalm. 81, 4: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate;* et Proverb. 24, 11: *Erue eos qui ducuntur ad mortem;* et Rom. 1, 32, dicitur: *Digni sunt morte, non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus;* ubi dicit Glossa (Ambr. in hunc. loc., apud Petrum Lombardum, in comm.): *Consentire est tacere, cùm possis redarguere.*

Super his verò quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cùm à superiore compellitur secundùm ordinem juris, quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur; vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum spontè se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, et quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad secundum dicendum quòd de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confes-

sionem, nullo modo debet testimonium ferre: quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquàm Dei minister; et majus est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea verò quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cùm ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, putà si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando, vel denuntiando: et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque verò sunt talia quæ quis prodere non tenetur; unde potest obligari ex hoc quòd sibi sub secreto committuntur; et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris; quia servare fidem est de jure naturali; nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad tertium dicendum quòd operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 4, et ideò secundùm juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causâ sanguinis.

ARTICULUS II. — *Utrùm sufficiat duorum, vel trium testimonium.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficiat duorum, vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium; legitur enim 3 Regum 21, quòd Naboth ad dictum duorum testium falsò condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quòd sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Præterea, 2, quæst. 4, cap. 11, dicitur: *Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus; presbyter autem cardinalis urbis Romæ, nisi sexaginta quatuor testibus non damnabitur* (1); *diaconus cardinalis urbis Romæ, nisi in viginti septem testibus non condemnabitur* (2); *subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur.* Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est; et ita minùs est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 17, 6: *In ore duorum, vel trium testium peribit qui interficietur*; et infra 19, 15: *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum in 1 Ethic., cap. 3, in princ., et cap. 7 circa fin., certitudo non est similiter quærenda in omni materiâ. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eò quòd sunt circa contingentia et variabilia; et ideò sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus à veritate deficiat. Est autem probabile quòd magis veritatem contineat dictum multorum quàm dictum unius; et ideò cùm reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est de jure divino et humano quòd dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine. Unde secundùm Philosophum in 1 de Cœlo, text. 2, *omne et totum in tribus ponimus.* Ternarius quidem constituitur asserentium, cùm duo testes conveniunt cum actore; et ideò requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde et Eccle. 4, 12, dicitur: *Funiculus triplex difficilè rumpitur.* Augustinus autem, super illud Joan. 8: *Duorum hominum testimonium verum est*, dicit, tract. 36, versùs fin., quòd *in hoc est Trinitas secundùm mysterium commendata, in quâ est perpetua firmitas veritatis.*

Ad primum ergo dicendum quòd quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cùm scriptum sit Exod. 23, 2: *Ne sequaris* (1) *turbam ad faciendum malum.* Nec tamen quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos, vel per tres testes, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, putà in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii, quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; putà si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omninò discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero, et pares dignitate, statur pro reo, quia facilior debet esse judex ad absolvendum quàm ad condemnandum; nisi fortè in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis, et hujusmodi. Si verò testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictorum. Multò autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de

(1) Ita communis. Al., *nisi quadraginta quatuor* (quod habent codices passim in textu, et textus modernus Decreti, et Ivo Carnotensis parte 6, cap. 334) *testibus non deponatur.*

(2) Al., *in viginti octo*, item *triginta sex.* In edit. Nicolai typographico errore sic: *Presbyter autem cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus non condemnabitur: subdiaconus*, etc., aliis omissis.

(1) Vulgata, *non sequeris.*

visu et scientiâ; non autem si dissideat interrogatus de opinione et famâ, quia potest secundùm diversa visa et audita diversimodè motus esse ad respondendum. Si verò sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, putà si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi; talis discordia non præjudicat testimonio; quia homines non consueverunt circa talia multùm sollicitari, unde facilè à memoriâ elabuntur; quinimò aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 1, aliquant. à princ., quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre; quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum quòd illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis et clericis Ecclesiæ romanæ propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione: primò quidem quia in eâ tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur quàm multis testibus; secundò quia homines qui habent de aliis judicare, sæpè propter justitiam multos adversarios habent; unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat; tertiò quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ, et auctoritati: quod est periculosius quàm in eâ tolerare aliquem peccatorem, nisi valdè publicum et manifestum, de quo grave scandalum orietur.

Articulus III. — *Utrùm alicujus testimonium sit absque ejus culpâ repellendum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quòd ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamiâ notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpâ. Ergo videtur quòd nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

2. Præterea, de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet quòd verum testimonium dicat. Cùm ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quòd nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. Ergo nullus debet excludi à testificando nisi propter culpam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Regist. lib. 11, epist. 56, à med., et habetur 2, quæst. 1, cap. *In primis: Quòd autem dicitur à servis suis accusatus episcopus, sciendum est quia audiri minimè debuerunt.*

Respondeo dicendum quòd testimonium, sicut dictum est art. præc., non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideò quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quòd aliquis in veritate testificandâ non sit firmus; quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt; quandoque autem absque culpâ, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi, et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quòd de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem.

Et sic patet quòd testimonium alicujus repellitur et propter culpam, et absque culpâ.

Ad primum ergo dicendum quòd repellere aliquem à testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quàm ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium; dummodò non vergat in periculum alterius; quia tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundùm illud 1 Joan. 4, 1: *Nolite credere omni spiritui.*

Ad tertium dicendum quòd testificari est de necessitate salutis, suppositâ testis idoneitate, et ordine juris. Unde nihil prohibet aliquos excusari à testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundùm jura.

Articulus IV. — *Utrùm falsum testimonium semper sit peccatum mortale.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantiâ facti. Sed talis ignorantia excusat à peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest, et nulli nocet, est officiosum; quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, putà cùm aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem à morte liberet, vel ab injustâ sententiâ, quæ intentatur per aliquos falsos testes; vel per judicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum à teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 19, 5: *Falsus testis non erit impunitus.*

Respondeo dicendum quòd falsum testimonium habet triplicem deformitatem: uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et ex hoc semper est peccatum mortale; alio modo ex violatione justitiæ; et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quælibet injustitia. Et ideò in præcepto Decalogi sub hâc formâ interdicitur falsum testimonium, cùm dicitur Exod.

20, 16 : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium :* non enim contra aliquem facit qui eum ab injuriâ faciendâ impedit, sed solùm qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo ex ipsâ falsitate, secundùm quòd omne mendacium est peccatum ; et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est; sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ quòd reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debitâ sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens : quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum quòd injustum judicium non est judicium, et ideò ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum, ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solùm ex juramento violato.

Ad tertium dicendum quòd homines maximè abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima ; inter quæ est perjurium ; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum ; et ideò ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUÆSTIO LXXI.

De injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de injustitiâ quæ fit in judicio ex parte advocatorum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum ; 2° utrùm aliqui debeant arceri ab officio advocati ; 3° utrùm advocatus peccet injustam causam defendendo ; 4° utrùm peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

Articulus primus. — *Utrùm advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.* — (*Inf., art. 4, corp., et ad 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod. 23, 5 : *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quàm si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit in quâdam hom. (9 in Evang., ad. fin.) : *Habens intellectum, curet omninò ne taceat ; habens rerum affluentiam, à misericordiâ non torpescat; habens artem quâ regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat; talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit.* Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur; quod patet ex pœnâ servi abscondentis talentum, Matth. 25. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cùm sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maximè in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quòd advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

Sed contra, non minor necessitas est indigentis cibo, quàm indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

Respondeo dicendum quòd cùm præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hìc dicendum quod et supra de aliis operibus misericordiæ dictum est, quæst. 32, art. 5 et 6. Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideò, sicut Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 28, *cùm omnibus prodesse non possis, his potissimè consulendum est qui pro locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quâdam sorte junguntur.* Dicit, *pro locorum opportunitatibus*, quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod. 23, 4 : *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum.* Addit autem, *et temporum*, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere; sed sufficit, si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur 1 Joan. 3, 17 : *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodò charitas Dei manet in eo?* Subdit autem, *vel quarumlibet rerum*, quia homo sibi conjunctis quâcumque necessitudine maximè debet curam impendere, secundùm illud 1 ad Timoth. 5, 8 : *Si quis suorum, et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit.*

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrùm aliquis tantùm necessitatem patiatur, quòd non in promptu appareat quomodò ei possit aliter subveniri ; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodò aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subveniri, ita quòd non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solùm concurrentibus conditionibus prædictis; alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere. Et idem dicendum est de medico quantùm ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum quòd quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter

subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur; et ideò tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliundè remedium afferri.

Ad secundum dicendum quòd homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servatâ opportunitate locorum et temporum, et aliarum rerum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solùm illa quæ est dicta.

ARTICULUS II. — *Utrùm convenienter aliqui secundùm jura arceantur ab officio advocandi.*— (*Inf.*, *quæst.* 188, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter aliqui secundùm jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est art. præc. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quòd aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est quòd 3, quæst. 7, cap. *Infames*, multæ personæ arceantur ab officio postulandi.

Respondeo dicendum quòd aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione: uno modo propter impotentiam; alio modo propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu; indecentia autem non excludit omninò, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eò quòd deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes, vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, quâ possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere, et iterùm loquela cum auditu, ut possit pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omninò prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem hujus officii exercendi tollitur dupliciter: uno modo ex hoc quòd aliquis est rebus majoribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quâcumque causâ advocatos esse, neque clericos in judicio seculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ. Alio modo propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter judicio adstare non possent; vel spiritualem, non enim decet ut alterius justitiæ patronus existat qui in seipso justitiam contempsit. Et ideò infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati. Tamen hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur. Et propter hoc hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causâ monasterii suî, si abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum quòd ab operibus misericordiæ interdùm propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent; sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad secundum dicendum quòd sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur à patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici; quidam verò, quia sunt minores quàm ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad tertium dicendum quòd non ita imminet homini necessitas patrocinandi causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. — *Utrùm advocatus peccet, si injustam causam defendat.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea, à quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit (1), ut habetur 2, quæst. 3, in append. Grat. ad cap. *Si quem pœnituerit.* Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitiâ utatur ad justam causam defendendam (putà producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quàm injustam causam defendendo; quia hoc (2) est peccatum in formâ, illud in materiâ. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti; sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quòd advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

Sed contra est quod dicitur ad regem Josaphat, 2 Paralip. 19, 2: *Impio præbes auxilium..., et idcircò iram Domini merebaris.* Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

Respondeo dicendum quòd illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadjuvans quodammodò est faciens; et Apostolus dicit

(1) Ita optimè cum cod. Alcan. et Garciâ, Nicolaius et recentiores editi. Al., *perdiderit.*

(2) Verba, *hoc* et *illud* esse transposita, monent Theologi, ut *hoc* ad primum, *illud* ad secundum referatur.

Rom. 1, 32, quòd *digni sunt morte, non solùm qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Unde et supra dictum est, quæst. 62, art. 7, quòd omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quòd advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur. Unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundùm modum quo ignorantia excusari potest.

Ad primum ergo dicendum quòd medicus accipiens in curâ infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam; advocatus autem suscipiens causam injustam, injustè lædit eum contra quem injustè patrocinium præstat. Et ideò non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantùm ad peritiam artis, tamen peccat quantùm ad injustitiam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum quòd advocatus, si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 40, art. 3, militi vel duci exercitûs licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de bellicis Offic.*, à med., et lib. 3 *de Fortitud.*, circ. med. Unde et advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus; non autem licet ei aliquâ falsitate uti.

ARTICULUS IV. — *Utrùm advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.* — (*Opusc.* 19, *cap.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundùm illud Lucæ 14, 12: *Cùm facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne fortè et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio*. Sed præstare patrocinium causæ alicujus pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est art. 1 hujus qu. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cùm sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad judicium concurrit persona advocati, ita etiam persona judicis et persona testis. Sed secundùm Augustinum ad Macedonium, epist. 54, inter med. et fin., *non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium*. Ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibid., quòd *advocatus licitè vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium*.

Respondeo dicendum quòd quæ quis non tenetur alteri exhibere, justè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quòd advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideò si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra justitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis; dùm tamen moderatè accipiant, consideratâ conditione personarum, et negotiorum, et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderatè extorqueant, peccant contra justitiam. Unde Augustinus dicit ad Macedonium, loc. sup. cit., quòd *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent*.

Ad primum ergo dicendum quòd non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere; sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum quòd etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali; et ideò pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere; alioquin nulli artifici liceret de arte suâ lucrari.

Ad tertium dicendum quòd judex et testis communes sunt utrique parti, quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quàm in aliam. Et ideò judicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utrâque parte, vel ab eâ à quâ inducuntur, quia *nemo militat stipendiis suis unquàm*, ut dicitur 1 ad Corinth. 9, 7. Sed advocatus alteram partem tantùm defendit; et ideò licitè potest pretium accipere à parte quam adjuvat.

QUÆSTIO LXXII.

DE INJURIIS VERBORUM, QUÆ INFERUNTUR EXTRA JUDICIUM, ET PRIMÒ DE CONTUMELIÂ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium: et primò de contumeliâ; secundò de detractione; tertiò de susurratione; quartò de derisione; quintò de maledictione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° quid sit contumelia; 2° utrùm omnis contumelia sit peccatum mortale; 3° utrùm oporteat con-

tumeliosos reprimere; 4° de origine contumeliæ.

Articulus primus. — *Utrùm contumelia consistat in verbis.* (*Inf., quæst.* 57, *art.* 1, *et Ps.* 53, *et Rom.* 1, *lect.* 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cùm pertineat ad injustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in personâ, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quàm verbis. Ergo videtur quòd contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, dehonoratio quæ fit verbis, dicitur *convicium* vel *improperium*. Sed contumelia videtur differre à convicio et ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundùm illud Jerem. 20, 10 : *Audivi contumelias in circuitu.* Ergo contumelia est in verbis.

Respondeo dicendum quòd contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit dupliciter : cùm enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat, cùm privat eum excellentiâ, propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est, quæst. 64, 65, et 66.

Alio modo cùm aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam ejus et aliorum; et hoc propriè pertinet ad contumeliam; quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 3, circ. med., *omnia signa verbis comparata paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur.* Et ideò contumelia, propriè loquendo, in verbis consistit; unde Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *C*, quòd *contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, et tumet verbis injuriæ.* Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quòd contumelia extenso nomine etiam in factis dicitur. Unde Rom. 1, super illud : *Contumeliosos, superbos,* dicit Glossa interl. quòd *contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt.*

Ad primum ergo dicendum quòd verba secundùm sui essentiam, id est, in quantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi fortè gravando auditum, putà cùm aliquis nimis altè loquitur. In quantum verò sunt signa repræsentantia aliquid in notitiâ aliorum, sic possunt damna multa inferre : inter quæ unum est quòd homo damnificatur quantùm ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideò major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis; et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia, in quantum ipse qui loquitur, injustè contra reverentiam audientis agit.

Ad secundum dicendum quòd in tantum aliquis aliquem factis dehonorat, in quantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus; quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species de quibus supra dictum est, quæst. 64, 65 et 66; secundùm verò pertinet ad contumeliam, in quantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum quòd convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex, scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per convicium, quia vitium consuevit dici non solùm animæ, sed etiam corporis; unde si quis alicui injuriosè dicat, eum esse cæcum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam; si quis autem dicat alteri, quòd sit fur, non solùm convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque verò repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam : et hoc fit per verbum improperii; quod propriè est quando aliquis injuriosè alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. 20, 15 : *Exigua dabit, et multa improperabit.* Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

Articulus II. — *Utrùm contumelia, sive convicium sit peccatum mortale.* — (*Inf., quæst.* 158, *art.* 5, *ad* 3, *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 7, *et Gal.* 3, *princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd contumelia, vel convicium non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed conviciari est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet benè conviciari, secundùm Philosophum in 4 Ethic., cap. 8. Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convicia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo, qui ad Galatas 3, 1, dixit : *O insensati Galatæ!* et Dominus dicit Lucæ ult., 25 : *O stulti, et tardi corde ad credendum!* Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale, non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut supra habitum est 1-2, qu. 88, art. 4 et 6. Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quòd semper esset peccatum mortale; quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione vel ex levi irâ dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contume-

lia, vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra, nihil meretur pœnam æternam inferni, nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundùm illud Matth. 5, 22: *Qui dixerit fratri suo, Fatue, reus erit gehennæ ignis*. Ergo convicium, vel contumelia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, verba, in quantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed in quantum significant aliquid; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideò in peccatis verborum maximè considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cùm ergo convicium, seu contumelia de suî ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc propriè et per se est dicere convicium vel contumeliam; et hoc est peccatum mortale non minùs quàm furtum vel rapina; non enim homo minùs amat suum honorem quàm rem possessam. Si verò aliquis verbum convicii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed fortè propter correctionem vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, in quantum scilicet dicit id quod potest esse convicium vel contumelia; unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderatè homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convicium quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem proferretur; et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incautè alium ex ludo percutiens graviter lædat, culpâ non caret.

Ad primum ergo dicendum quòd ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causâ delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si verò aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocosum convicium, dummodò aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum quòd sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare causâ disciplinæ, ita etiam causâ disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere; et hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, et Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen, sicut dicit Augustinus in libro 2 de Sermone Domini in monte, cap. 19, circa fin., *rarò et ex magnâ necessitate objurgationes sunt adhibendæ; in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus.*

Ad tertium dicendum quòd cùm peccatum convicii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quòd sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multùm hominem dehonestans, et proferatur ex aliquâ animi levitate, vel ex levi irâ, absque firmo proposito aliquem dehonestandi, putà cùm aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

Articulus iii. — *Utrùm aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.* — (*Inf., quæst.* 73, *art.* 4, *ad* 1, *et opusc.* 19, *c.* 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convicîantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

2. Præterea, homo debet plus se diligere quàm alium. Sed aliquis non debet sustinere quòd alteri convicium inferatur; unde dicitur Prov. 26, 10: *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat.* Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundùm illud Rom. 12, 19: *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundùm illud Chrysostomi, hom. 22 in epist. ad Rom., à med., et hom. 43 in Matth., à med.: *Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam.* Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est quod dicitur in psal. 37, 13: *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates;* et postea subdit: *Ego autem tanquàm surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.*

Respondeo dicendum quòd sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt sunt in præparatione animi habenda, sicut Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19, ante med., exponit illud præceptum Domini: *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam;* ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu: quia nec ipse Dominus hoc fecit; sed cùm suscepisset alapam, dixit: *Quid me cædis?* ut habetur Joan. 18, 23. Et ideò etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maximè propter duo: primò quidem propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de cætero talia non attentet, secundùm illud Prov. 26, 5: *Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur;* alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 9, circa med.: *Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent,*

si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes benè vivere contemnant.

Ad primum ergo dicendum quòd audaciam conviciantis contumeliosè debet aliquis moderatè reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. 26, 4 : *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.*

Ad secundum dicendum quòd in hoc quòd aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cùm aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum quòd si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. 8, 4 : *Non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna.*

Articulus iv. — *Utrùm contumelia oriatur ex irâ.* — (*Inf., quæst.* 73, *art.* 3, *ad* 3, *et qu.* 158, *art.* 7, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd contumelia non oriatur ex irâ, quia dicitur Prov. 11, 2: *Ubi superbia, ibi contumelia.* Sed ira est vitium distinctum à superbiâ. Ergo contumelia non oritur ex irâ.

2. Præterea, Prov. 20, 3, dicitur : *Omnes stulti miscentur contumeliis.* Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est, qu. 46, art. 1; ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex irâ.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex suâ causâ. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex irâ proferatur; graviùs enim peccat qui ex odio contumeliam infert quàm qui ex irâ. Ergo contumelia non oritur ex irâ.

Sed contra est quod Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, à med., dicit quòd *ex irâ oriuntur contumeliæ.*

Respondeo dicendum quòd cùm unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principaliùs habere originem ex quo frequentiùs procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu quàm inferre contumeliam alteri. Et ideò contumelia maximè oritur ex irâ.

Ad primum ergo dicendum quòd contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo. Et ideò non directè contumelia oritur ex superbiâ; disponit tamen superbia ad contumeliam, in quantum illi qui se superiores æstimant, faciliùs alios contemnunt, et injurias eis irrogant; faciliùs enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum quòd secundùm Philosophum, in 7 Ethic., cap. 6, in princ., *ira non perfectè audit rationem;* et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitiâ; et propter hoc ex stultitiâ oritur contumelia secundùm affinitatem quam habet cum irâ.

Ad tertium dicendum quòd secundùm Philosophum, in 2 Rhetor., cap. 4, ad fin., *iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens.* Et ideò contumelia, quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quàm ad odium.

QUÆSTIO LXXIII.

De detractione. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de detractione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit detractio; 2° utrùm sit peccatum mortale; 3° de comparatione ejus ad alia peccata; 4° utrùm peccet aliquis audiendo detractionem.

Articulus primus. — *Utrùm detractio convenienter definiatur, quòd est denigratio alienæ famæ per verba.* — (*Inf., quæst.* 74, *art.* 1, *et quæst* 75, *art.* 1, *corp., et Rom.* 1, *lect.* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio non sit *denigratio alienæ famæ per occulta verba,* ut à quibusdam definitur. *Occultum* enim et *manifestum* sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati; accidit enim peccato quòd à multis sciatur vel à paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius; nec debet poni in ejus definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quòd fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate, putà cùm aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 10, 11 : *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occultè detrahit.* Ergo occultè mordere famam alicujus est detrahere.

Respondeo dicendum quòd sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, manifestè quidem, sicut in rapinâ vel quâcumque violentiâ illatâ, occultè autem, sicut in furto et dolosâ percussione, ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit : uno modo in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est, qu. præc., art. 1; alio modo occultè, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quòd aliquis manifestè verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonoratur, et ideò contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quàm parvipendere; unde non directè infert detrimentum honori, sed famæ, in quantum hujusmodi verba occultè proferens, quantùm in ipso est, eos qui

audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quòd detractio differt à contumeliâ dupliciter : uno modo quantùm ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifestè contra aliquem loquitur, detractor autem occultè; alio modo quantùm ad finem intentum, sive quantùm ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

Ad primum ergo dicendum quòd involuntariis (1) commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo, vel facto, diversificant rationem peccati *occultum et manifestum*, quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam, ut supra dictum est, qu. 65, art. 4, et 1-2, qu. 6, art. 5 et 8.

Ad secundum dicendum quòd verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio malè loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est; quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum quòd aliquis dicitur detrahere alteri, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directè, quandoque indirectè : directè quidem quadrupliciter : uno modo, quando falsum imponit alteri ; secundo, quando peccatum adauget suis verbis ; tertio, quando occultum revelat ; quarto, quando id quod est bonum dicit malâ intentione factum. Indirectè autem, vel negando bonum alterius, vel malitiosè reticendo, vel minuendo.

Articulus II. — *Utrùm detractio sit peccatum mortale.* — (*Locis sup., art. 1, inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est art. præc., ad 3, ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dùm aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus justitiæ, dùm aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Prov. 24 : *Cum detractoribus non commiscearis*, dicit Glossa (ord. Rab. super illud : *Hæc quoque sapientibus*) : *Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum*. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent à peccato mortali; peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus, in hom. de Igne purgatorio, quæ est 41 de Sanctis, ante med., inter peccata minuta ponit, *quando cum omni facilitate, vel temeritate maledicimus;* quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est quod Roman. 1, 30, dicitur : *Detractores Deo odibiles;* quod ideò additur, ut dicit Glossa (ordin. Petri Lomb.), *ne leve putetur propter hoc quòd consistit in verbis.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 72, art. 2, peccata verborum maximè sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundùm suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicujus. Unde ille per se loquendo detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valdè grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo à multis benè agendis. Propter quod dicitur Eccli. 41, 15 : *Curam habe de bono nomine ; hoc enim magis permanebit tibi quàm mille thesauri magni, et pretiosi.* Et ideò detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quòd aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, et formaliter loquendo, sed solùm materialiter, et quasi per accidens. Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale; nisi fortè verbum quod dicitur sit adeò grave, quòd notabiliter famam alicujus lædat, et præcipuè in his quæ pertinent ad honestatem vitæ : quia hoc ex ipso genere verborum (1) habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est, quæst. 62, art. 2, cùm de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum quòd revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiæ publicæ accusando, non est detrahere, ut dictum est in corp. art., et qu. 68, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd Glossa illa non dicit quòd detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit *penè*, tum quia *stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis;* tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur, quia, ut dicitur Jacobi 3, 2 : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

(1) Ita communiter. An, *in involuntariis?* Vide sup. quæst. 65, art. 4, arg. 3.

(1) Ita Mss. et impressi libri omnes. Theologi suspicantur redundare vocem, *verborum.*

Ad tertium dicendum quòd Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ.

ARTICULUS III. — *Utrùm detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud Psalm. 108 : *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi,* dicit Glossa (ord. Aug.) : *Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas crediturorum interficiunt, quàm qui ejus carnem mox resurrecturam peremerunt.* Ex quo videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm homicidium, quantò gravius est occidere animam quàm occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quàm contumelia; quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quàm adulterium, per hoc quòd adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum quàm adulterium; quod tamen inter alia peccata, quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex irâ, detractio autem ex invidiâ, ut patet per Gregorium, 31 Moral., cap. 17, à med. Sed invidia est majus peccatum quàm ira. Ergo et detractio est majus peccatum quàm contumelia; et sic idem quod priùs.

4. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis; dicit enim Gregorius in Regist., lib. 8, epist. 45, ante med.: *Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quòd in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minùs veritatis videant?* Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed contra, gravius est peccare facto quàm verbo. Sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

Respondeo dicendum quòd peccata quæ committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tantò autem est majus nocumentum, quantò majus bonum demitur. Cùm autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ, et bonum corporis, et bonum exteriorum rerum, bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli nisi occasionaliter, putà per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quàm ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam; consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eò quòd propinquior est spiritualibus bonis, unde dicitur Prov. 22, 1 : *Melius est nomen bonum quàm divitiæ multæ.* Et ideò detractio secundùm suum genus est majus peccatum quàm furtum; minus tamen quàm homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes.

Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui graviùs peccat, si ex deliberatione peccet quàm si peccet ex infirmitate, vel incautelâ; et secundùm hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, in quantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magnâ præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum quòd illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum quòd gravius peccatum est contumelia quàm detractio, in quantum habet majorem contemptum proximi; sicut et rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut supra dictum est, quæst. 66, art. 9. Contumelia tamen non est gravius peccatum quàm adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantùm dividit unitos, in quantum scilicet per hoc quòd mala alterius promit, alios, quantùm in se est, ab ejus amicitiâ separat, licèt ad hoc per ejus verba non cogantur. Sic ergo et detractor occasionaliter est homicida, in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistolâ Clementis I (quæ est. 1 ad Jacob, inter med. et fin., ut refertur in Decr., dist. 1, de Pœn., cap. *Homicidiorum*) dicitur *detractores esse homicidas*, scilicet occasionaliter, quia *qui odit fratrem suum homicida est,* ut dicitur 1 Joan. 3, 15.

Ad tertium dicendum quòd ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, ad fin. Ideò detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quòd detractio sit gravior quàm contumelia; quia ex

minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex irâ nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundùm inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum quòd quia *homo lætatur in sententiâ oris sui,* ut dicitur Prov. 15, 23, inde est quòd ille qui detrahit, incipit magis amare, et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

Articulus iv. — *Utrùm audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quàm sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret; dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. 9, circa med.): « Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. » Ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea, Eccli. 4, 30, dicitur : *Non contradicas verbo veritatis ullo modo.* Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut supra dictum est, artic. 1 hujus quæst., ad 3. Ergo videtur quòd non semper teneatur homo detractoribus resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem illorum contra quos detrahitur; dicit enim Pius papa, in appendice ad cap. *Oves* 6, quæst. 1 : *Nonnunquàm detractio adversùs bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet.* Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, epist. 2 ad Nepotian., vers. fin.: *Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.*

Respondeo dicendum quòd secundùm Apostolum ad Rom. 1, 32, *digni sunt morte, non solùm qui* peccata *faciunt, sed etiam qui facientibus* peccata *consentiunt.* Quod quidem contingit dupliciter : uno modo directè, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; alio modo indirectè, scilicet quando non resistit, cùm resistere possit; et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem.

Dicendum est ergo quòd si aliquis detractiones audiat absque resistentiâ, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minùs peccat quàm detrahens et quandoque magis, unde Bernardus dicit, lib. 2 de Consid., cap. 13, in fin. : *Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit non facilè dixerim.* Si verò non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentiâ, vel etiam verecundiâ quâdam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multò minùs quàm detrahens, et plerùmque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quòd alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere: vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, quâ timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est, quæst. 19, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones propriè loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 2. Possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire; et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est, in corp., et quæst. 72, art. 3. Et ideò in hoc potest commendari ejus patientia, quòd patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quòd patiatur detrimentum famæ alterius; et ideò in culpam ei vertitur, si non resistit, cùm possit resistere, eâdem ratione quâ tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deuter. 22.

Ad secundum dicendum quòd non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, et maximè si sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quòd peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quòd ei detractio displicet per tristitiam faciei, quia, ut dicitur Proverb. 25, 23, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.*

Ad tertium dicendum quòd utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideò nihilominùs est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus, vel oppressoribus aliorum; quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUÆSTIO LXXIV.

De susurratione. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de susurratione : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm susurratio sit peccatum distinctum à detractione; 2° quod horum sit gravius.

Articulus primus. — *Utrùm susurratio sit peccatum distinctum à detractione.* — (*Inf., quæst. 75, art. 1, corp., et Rom. 1, lect. 8.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd susurratio non sit peccatum distinctum à detractione. Dicit enim Isidorus in lib. 10 Etymol., ad litt. *S* : *Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo.* Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum à detractione.

2. Præterea, Levit. 19, 16, dicitur: *Non eris criminator, nec susurro in populis.* Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergò etiam susurratio à detractione non differt.

3. Præterea, Eccli. 28, 15, dicitur: *Susurro et bilinguis maledictus erit.* Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor; quia detractorum est duplici linguâ loqui, aliter scilicet in absentiâ, et aliter in præsentiâ. Ergo susurro idem est quod detractor.

Sed contra est quòd Rom. 1, super illud, *Susurrones, detractores,* dicit Glossa interl.: *Susurrones inter amicos discordiam seminantes: detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.*

Respondeo dicendum quod susurro et detractor in materiâ conveniunt, et etiam in formâ, sive in modo loquendi, quia uterque malum occultè de proximo dicit; propter quam similitudinem interdùm unum pro alio ponitur. Unde Eccli. 5, super illud: *Non appelleris susurro,* dicit Glossa (interl. Rab.), *id est, detractor.* Differunt autem in fine; quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipuè profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama; susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam in arg. *Sed cont.*, et per illud quod dicitur Prov. 26, 20: *Susurrone subtracto, jurgia conquiescunt.* Et ideò susurro talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundùm illud Eccli. 28, 11: *Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam.*

Ad primum ergo dicendum quòd susurro, in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt à detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, in quantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum quòd criminator differt à susurrone et à detractore, quia criminator est qui publicè crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad tertium dicendum quòd bilinguis propriè dicitur susurro. Cùm enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utrâque parte amicitiam rumpere; et ideò duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio, propter quod dicitur Eccli. 28, 15: *Susurro et bilinguis maledictus,* et subditur: *Multos enim turbavit pacem habentes.*

ARTICULUS II. — *Utrùm detractio sit gravius peccatum quàm susurratio.* — (*Mal. qu.* 10, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quòd aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quàm susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solùm unum amicum, sed multos, quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum, unde contra quemdam dicitur 2 Paralip. 19, 2: *His qui oderunt Dominum amicitiâ jungeris.* Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quàm susurratio.

3. Præterea, Jacobi 4, 11, dicitur: *Qui detrahit fratri suo, detrahit legi,* et per consequens Deo, qui est legislator; et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est, qu. 20, art. 3, et 1-2, quæst. 73, art. 3. Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quàm peccatum susurrationis.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 5, 17: *Denotatio pessima super bilinguem; susurratori autem odium, et inimicitia, et contumelia.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, et 1-2, quæst. 73, art. 8, peccatum in proximum tantò est gravius, quantò per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tantò majus est, quantò majus est bonum quod tollitur. Inter cætera verò exteriora bona præeminet amicus, cùm *sine amicis nullus vivere possit,* ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 1, in princ. Unde dicitur Eccli. 6, 15: *Amico fideli nulla est comparatio.* Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maximè necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideò susurratio est majus peccatum quàm detractio, et etiam quàm contumelia; quia amicus est melior quàm honor, et amari quàm honorari, ut in 8 Ethic., cap. 8, Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum quòd species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quàm ex materiali objecto, et ideò ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum quòd fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideò ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minùs peccat quàm ille qui directè operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum quòd ille qui detrahit fratri, in tantum videtur detrahere legi, in quantum contemnit præceptum de dilectione proximi; contra quod directiùs agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maximè contra Deum est, quia *Deus dilectio est,* ut dicitur 1 Joan. 4, 16, et propter hoc dicitur Proverb. 6, 16: *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;* et hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam.*

QUÆSTIO LXXV.

DE DERISIONE. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de derisione; et

circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur ; 2° utrùm derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm derisio sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui à contumeliâ.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata; quæ si manifestè de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occultè, pertinent ad detractionem, sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium à præmissis distinctum.

3. Præterea, hujusmodi peccata distinguuntur secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quàm in honore, vel famâ, vel detrimento amicitiæ. Ergo derisio non est peccatum distinctum à præmissis.

Sed contra est quòd derisio fit ludo, unde et *illusio* nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed seriò. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 72, art. 2, peccata verborum præcipuè pensanda sunt secundùm intentionem proferentis; et ideò secundùm diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quòd ille qui irridetur, erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideò etiam peccatum derisionis distinguitur à præmissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum quòd subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo, quia irrisio fit ore, id est, verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa (interl. Aug.), super illud psal. 2, 4 : *Qui habitat in cœlis irridebit eos.* Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt à contumeliâ, sicut erubescentia à dehonoratione; est enim erubescentia *timor dehonorationis*, sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 15.

Ad secundum dicendum quòd de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur, et famam, et apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundùm illud 2 ad Corinth. 1, 12 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Unde è converso de actu turpi, id est vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor, et fama; et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt; apud seipsum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conscientiæ gloriam per quamdam confusionem et erubescentiam; et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quòd derisor communicat cum prædictis vitiis in materiâ, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum quòd securitas conscientiæ et quies illius magnum bonum est, secundùm illud Proverb. 15, 15 : *Secura mens quasi juge convivium.* Et ideò qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II. — *Utrùm derisio possit esse peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed derisió non videtur contrariari charitati, agitur enim ludo quandoque inter amicos, unde et *delusio* nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale; alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter; dicit enim Isidorus (lib. 2 de sum. Bono, cap. 16, in princ., quòd *irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet.* Similiter etiam sequeretur quòd omnis simulatio esset peccatum mortale; quia, sicut Gregorius dicit in Moral. lib. 31, cap. 9, ante med., *per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est, hominem justum, et ascensorem, id est Deum.* Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quàm derisio; quia majus est facere aliquid seriò quàm joco. Sed non omnis detractio, vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multò minùs derisio.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 3, 34 : *Ipse deridet* (1) *illusores.* Sed *deridere Dei* est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psal. 2, 4 : *Qui habitat in cœlis, irridebit eos.* Ergo derisio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriosè; unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis, vel illusionis nomen sumitur, hoc est, quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo ratione personæ. Cùm autem aliquis alterius personæ malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundùm se parvum malum est, veniale et leve peccatum secundùm suum genus. Cùm autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parùm ponderare solemus; sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omninò parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum; sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quàm contumelia, quæ similiter est in manifesto; quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriosè, illusor autem in ludum; et ita videtur esse major contem-

(1) Vulgata, *deludet.*

ptus et dehonoratio. Et secundùm hoc illusio est grave peccatum, et tantò gravius, quantò major reverentia debetur personæ quæ illuditur.

Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundùm illud Isa. 37, 23 : *Cui exprobrâsti? et quem blasphemâsti? et super quem exaltâsti vocem* tuam? et postea subditur : *Ad sanctum Israel*. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur Proverb. 30, 17 : *Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ*. Deinde justorum derisio gravis est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur Job 12, 4 : *Deridetur justi simplicitas;* quæ quidem derisio valdè nociva est, quia per hoc homines à benè agendo impediuntur, secundùm illud Gregorii, lib. 20 Moral., cap. 15, parùm ante med. : *Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt*.

Ad primum ergo dicendum quòd ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expressè Deum irridet, sed quasi interpretativè, in quantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, sed dispositivè et imperfectè (1).

Ad tertium dicendum quòd derisio secundùm suam rationem levius aliquid est quàm detractio, vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum; quandoque tamen habet majorem contemptum quàm contumelia, ut supra dictum est, in corp. art., et tunc est grave peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

De maledictione. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de maledictione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm licitè possit aliquis maledicere homini; 2° utrùm licitè possit aliquis maledicere irrationali creaturæ; 3° utrùm maledictio sit peccatum mortale; 4° de comparatione ejus ad alia peccata.

Articulus primus. — *Utrùm liceat maledicere aliquem.* — (4, *dist.* 28, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Virt. qu.* 2, *art.* 8, *ad* 10, *et* 25, *et Ps.* 5, *et Rom.* 11 *et* 12, *lect.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur 2 ad Cor. 13. Sed ipse præcepit Rom. 12, 14 : *Benedicite, et nolite maledicere*. Ergo non licet aliquem maledicere.

(1) Ita cum codicibus Alcan. Camer., et Paris. Nicolaius. Al., *dispositivè, vel interpretativè*.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundùm illud Dan. 3, 82 : *Benedicite, filii hominum, Domino*. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei, et maledictio hominis, ut probatur Jacobi 3. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpæ, vel pœnæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quinimò orare oportet pro omnibus ut liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maximè subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum; dicitur enim Eccli. 21, 30 : *Cùm maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam*. Ergo multò minùs licet maledicere hominem.

5. Præterea, Num. 23, super illud : *Quomodò maledicam cui non maledixit Dominus?* dicit Glossa (ord. Orig. hom. 15 in Num., parùm à med.) : *Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus*. Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrùm sit maledictus à Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est quod Deut. 27, 27, dicitur : *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus!* Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur 4 Reg. 2.

Respondeo dicendum quòd maledicere idem est quod malum dicere. *Dicere* autem tripliciter se habet ad id quod dicitur : uno modo per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo; et sic maledicere nihil aliud est quàm malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem; unde quandoque maledici *detractores* dicuntur. Alio modo *dicere* se habet ad id quod dicitur, per modum causæ; et hoc quidem primò et principaliter competit Deo quia omnia suo verbo fecit, secundùm illud Ps. 32, 9 : *Dixit, et facta sunt;* consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum : et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum *dicere* se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectûs desiderantis id quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.

Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quòd facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitiâ, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 20, art. 3. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eâdem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, in quantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum, et hoc est maledicere, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum; nec erit maledictio, per

se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum.

Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni: quandoque quidem sub ratione justi, et sic judex licitè maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut et prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licèt hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque verò dicitur aliquod malum sub ratione utilis; putà cùm aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum; sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum quòd in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est et à Deo, nec eam maledicere licet; culpa autem ejus est maledicenda, secundùm illud Job 3, 8: *Maledicant ei qui maledicunt diei.* Cùm autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum; et secundùm hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum quòd affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit quem Deus meledicat secundùm finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus à Deo secundùm reatum præsentis culpæ.

Articulus II. — *Utrùm liceat creaturam irrationalem maledicere.* — (*Inf., art.* 4, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non licet creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipuè videtur esse licita, in quantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ nec pœnæ. Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creaturâ irrationali nihil invenitur nisi natura quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet etiam in diabolo, ut dictum est art. præc., ad 4. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora, aut est transiens, sicut tempora. Sed, sicut Gregorius dicit in 4 Moral., cap. 2, circ. med., *otiosum est maledicere non existenti, vitiosum verò si existeret.* Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed contra est quòd Dominus maledixit ficulneæ, ut habetur Matth. 21, et Job maledixit diei suo, ut habetur Job 3.

Respondeo dicendum quòd benedictio vel maledictio propriè ad illam rem pertinet cui potest aliquid benè vel malè contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter: uno quidem modo per modum subventionis, in quantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati; et hoc modo Dominus homini dixit, Genes. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo*, ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deuteron. 28, 5: *Benedicta horrea tua;* et infra 17: *Maledictum horreum tuum.* Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundùm Gregorii expositionem, lib. 4 Moral., cap. 3, in fin., et cap. 4. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis; et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Judææ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci; et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes pœnalitates; et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur 2 Reg. 1, scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, in quantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ; maledicere autem eis secundùm se consideratis est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus III. — *Utrùm maledicere sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in homiliâ de Igne purgatorio (quæ est 41 de SS., ante med.), numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur universaliter (1) esse peccata mortalia. Sed interdùm maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quàm maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multò minùs maledicere.

Sed contra, nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei, secundùm illud 1 ad Cor. 6, 10: *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Ergo maledictio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd maledictio de quâ nunc loquimur est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem vel imperio movere ad malum alterius secundùm se repugnat

(1) Abest *universaliter* à Nicol.

charitati, quâ diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundùm suum genus est peccatum mortale, et tantò gravius quantò personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur. Unde dicitur Levit. 20, 9: *Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur.*

Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dùm ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliquâ talia verba profert, quia peccata verborum maximè ex affectu pensantur, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 2.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm maledicere sit gravius peccatum quàm detractio.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd maledictio sit gravius peccatum quàm detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonicâ Judæ 9, quòd *cùm Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ;* et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundùm Glossam interl. Blasphemia autem est gravius peccatum quàm detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 3. Sed maledictio est par peccato homicidii: dicit enim Chrysostomus super Matth., hom. 20, vers. fin: *Cùm dixeris: Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicidâ differs.* Ergo maledictio est gravior quàm detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solùm significat malum jam existens. Gravius ergo peccat maledicus quàm detractor.

Sed contra est quòd detractio non potest benè fieri; maledictio autem fit benè et malè, ut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst. Ergo gravior est detractio quàm maledictio.

Respondeo dicendum quòd, sicut in primo habitum est, q. 48, art. 5, duplex est malum, scilicet culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est, art. 6. Unde dicere malum culpæ pejus est quàm dicere malum pœnæ, dummodò sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem et etiam derisorem pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi fortè sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi; nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ solùm enuntiando; per maledictionem verò dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, in quantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur; gravius autem est nocumentum inferre quàm nocumentum desiderare, cæteris paribus. Unde detractio secundùm communem rationem gravius peccatum est quàm maledictio simplex desiderium exprimens; maledictio verò quæ fit per modum imperii, cùm habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat quàm sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundùm ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum.

Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum quòd maledictio creaturæ, in quantum creatura est, redundat in Deum; et sic per accidens habet rationem blasphemiæ; non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., maledictio uno modo includit desiderium mali; unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicidâ; differt tamen in quantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de maledictione, secundùm quòd importat imperium.

QUÆSTIO LXXVII.

DE FRAUDULENTIA, QUÆ COMMITTITUR IN EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS.— (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes; et primò de fraudulentiâ, quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundò de usurâ, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur à rapinâ, vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° de injustâ venditione ex parte pretii, scilicet utrùm liceat aliquid vendere plus quàm valeat; 2° de injustâ venditione ex parte rei venditæ; 3° utrùm venditor teneatur dicere vitium rei venditæ; 4° utrùm licitum sit aliquid negotiando plus vendere quàm emptum sit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm licitè aliquis possit vendere rem plus quàm valeat.* (4, *dist.* 25, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 3, *corp., et quæst.* 2, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis licitè possit vendere rem plus quàm valeat. Justum enim in commutationibus humanæ vitæ secundùm leges civiles determinatur. Sed secundùm eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant (ex Cod. lib. 4, tit 44, de rescindendâ Venditione), quod quidem fit in quantum venditor plus vendit rem quàm valeat, emptor autem minùs quàm valeat. Ergo licitum est quòd aliquis vendat rem plus quàm valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, et non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert 13 de

Trinit., cap. 8, à princ., dictum cujusdam mimi fuit ab omnibus acceptum : *Vili vultis emere, et charo vendere;* cui etiam consonat quod dicitur Proverb. 20, 14 : *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cùm recesserit, gloriatur.* Ergo licitum est aliquid chariùs vendere et viliùs emere quàm valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundùm Philosophum in 8 Ethic., cap. 13, sub fin., in amicitiâ utili recompensatio fieri debet secundùm utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit; quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cùm aliquis multùm re aliquâ indiget vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quàm valeat.

Sed contra est quod dicitur Matth. 7, 12 : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed nullus vult sibi rem vendi chariùs quàm valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem chariùs quàm valeat.

Respondeo dicendum quòd fraudem adhibere ad hoc quòd aliquid plus justo pretio vendatur, omninò peccatum est, in quantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit in lib. 3 de Offic., in tit. *Quòd bono viro non est simulandum*, à princ. : *Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium; non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat.*

Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm se, et secundùm hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dùm scilicet unus indiget re alterius, et è converso, sicut patet per Philosophum, in 1 Polit., cap. 6, à princ. Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quàm alterius; et ideò debet secundùm æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quæ in usum hominis venit, mensuratur secundùm pretium datum; ad quod est inventum numisma, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 5, ante med. Et ideò si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel è converso res excedat pretium, tollitur justitiæ æqualitas. Et ideò chariùs vendere vel viliùs emere rem quàm valeat, est secundùm se injustum et illicitum.

Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, secundùm quòd per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius; putà cùm aliquis multùm indiget habere rem aliquam, et alius læditur, si eâ careat; et in tali casu justum pretium erit ut non solùm respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licitè poterit aliquid vendi plus quàm valeat secundùm se, quamvis non vendatur plus quàm valeat habenti. Si verò aliquis multùm juvetur ex re alterius quam accepit, ille verò qui vendit, non damnificetur carendo re illâ, non debet eam supervendere, quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente (1), sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum; licèt possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius acceptâ multùm juvatur, potest propriâ sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 96, art. 2, lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes; non autem datur solùm virtuosis. Et ideò lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia verò habeat quasi licita, non quia eà approbat, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor viliùs emat; nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, putà si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundùm divinam legem illicitum reputatur, si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata; et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideò dico, quia justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quâdam æstimatione consistit; ita quòd modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut ibidem dicit Augustinus, *mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, et charo vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam reverà vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, quâ huic resistat et vincat;* et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit. Unde patet quòd illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii, et ideò commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum quòd in justitiâ commutativâ consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitiâ utili consideratur æqualitas utilitatis; et ideò recompensatio fieri debet secundùm utilitatem perceptam, in emptione verò secundùm æqualitatem rei.

ARTICULUS II. — *Utrùm venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minùs enim cætera sunt pensanda in re quàm rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; putà si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quos necessarium

(1) Ita cum codd. Tarrac. Alcan. et Paris. Nicolaius et posteriores edit. Al., *ex venditione.*

est argentum et aurum, putà ad vasa et ad alia hujusmodi; ergo multò minùs erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei, qui est secundùm quantitatem, maximè videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur; mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum in 5 Ethic., cap. 7, in med. Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quòd ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter defectum.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. 3 de Offic., cap. 11, à med.: *Regula justitiæ manifesta est quòd à vero declinare virum non deceat bonum, nec damnò injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere.*

Respondeò dicendum quòd circa rem quæ venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundùm speciem rei; et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione: unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 1, 22: *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aquâ;* quod enim permixtum est, patitur defectum quantùm ad speciem. Alius autem defectus est secundùm quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur; et ideò si quis scienter utatur deficienti mensurâ in vendendo, fraudem committit; et est illicita venditio. Unde dicitur Deuter. 25, 13: *Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus; nec erit in domo tuâ modius major et minor;* et postea subditur: *Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam.* Tertius defectus est ex parte qualitatis, putà si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum: quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solùm aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si verò, eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re venditâ fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet, quæst. 59, art. 2. Tenetur tamen, cùm ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minùs pretiosam quantùm ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, et tunc emptor, si id cognoscat, injustè emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd aurum et argentum non solùm chara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideò si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio, præsertim cùm sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundùm naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quòd habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentiùs etiam potest poni in operatione, et diutiùs in suâ puritate permanet aurum verum quàm aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 8, de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum quòd mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideò has mensuras publicâ auctoritate vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 11 de Civit. Dei, cap. 16, pretium rerum venalium non consideratur secundùm gradum naturæ, cùm quandoque pluris vendatur unus equus quàm unus servus; sed consideratur, secundùm quòd res in usum hominis veniunt. Et ideò non oportet quòd venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solùm per quas redditur humanis usibus apta, putà quòd equus sit fortis, et benè currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ARTICULUS III. — *Utrùm venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.* — (*Quodl.* 2, *art.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cùm enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem quam vendit supponere. Sed ad eumdem pertinet judicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quòd aliquis faciat unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius in lib. 3 de Offic., in tit. *In contractibus communibus quæ formula*, etc., inducit quemdam dicentem: *Quid tam absurdum quàm si domini jussu ita præco prædicet: Domum pestilentem vendo?* Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quàm ut cogno-

scat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare, et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multò minùs tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud; putà si venditor deferens triticum ad locum, ubi est charitas frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 3 libro de Offic., cap. 10, parùm à princ. : *In contractibus vitia eorum quæ veneunt prodi jubentur ; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur.*

Respondeo dicendum quòd dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum ; quamvis non sit necessarium quòd homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque promotionem ; sed hoc solùm est necessarium in aliquo casu determinato, putà cùm alius ejus curæ subditur, vel cùm non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quòd rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium res quæ vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse verò propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem, si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, putà si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firmâ, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio; et tenetur venditor ad damni recompensationem.

Si verò vitium sit manifestum, putà cùm equus est monoculus, vel cùm usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantùm oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia fortè propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quàm esset subtrahendum. Unde potest licitè venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum quòd judicium non potest fieri nisi de re manifestâ. Unusquisque enim judicat secundùm quod cognoscit, ut dicitur 1 Ethic., cap. 3, in med. Unde si vitia rei quæ vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium. Secùs autem esset, si essent vitia manifesta

Ad secundum dicendum quòd non oportet quòd aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet, quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dùm ignorarent alias conditiones rei, secundùm quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum quòd quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem ; et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum quòd vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris quàm videatur ; sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur ; unde venditor qui vendit rem secundùm pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis ; quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

Articulus iv. — *Utrùm liceat negotiando aliquid chariùs vendere quàm emere.* — (*Opusc.* 13, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat negotiando aliquid chariùs vendere quàm emere. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth. 21 (hom. 38 in Op. imperf. ante med.) : *Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur;* et idem dicit Cassiodorus super illud psalm. 70 : *Quoniam non cognovi litteraturam,* vel *negotiationem,* secundùm aliam litteram (70 Interpr.) : *Quid,* inquit, *est aliud negotiatio, nisi viliùs comparare et chariùs velle distrahere?* et subdit : *Negotiatores tales Dominus ejecit de templo.* Sed nullus ejicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est quòd aliquis rem chariùs vendat quàm valeat, vel viliùs emat, ut ex dictis apparet, art. 1 hujus qu. Sed ille qui negotiando rem chariùs vendit quàm emerit, necesse est quòd vel viliùs emerit quàm valeat, vel chariùs vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit, epist. 2 ad Nepotian., ante med. : *Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge.* Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid viliùs emere, et chariùs vendere, est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud psal. 70 : *Quoniam non cognovi litteraturam,* conc. 1, à med. : *Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et pejerat. Sed hæc vitia ho-*

minis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest. Ergo negotiari secundùm se non est illicitum.

Respondeo dicendum quòd ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 5 et 6, duplex est rerum commutatio : una quidem quasi naturalis, et necessaria ; per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum propter necessitatem vitæ ; et talis commutatio non propriè pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui, vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia verò commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum ; et hæc quidem negotiatio propriè videtur ad negotiatores pertinere, secundùm Philosophum, lib. 1 Polit., cap. 6. Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem justè vituperatur, quia, quantùm est de se, deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideò negotiatio secundùm se considerata quamdam turpitudinem habet in quantum non importat de suî ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in suî ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in suî ratione vitiosum vel virtuti contrarium ; unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum ; et sic negotiatio licita reddetur ; sicut cùm aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domûs suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus ; vel etiam cùm aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint ; et lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundùm quòd ultimum finem in lucro constituit ; quod præcipuè videtur quando aliquis rem non immutatam chariùs vendit : si enim rem in melius mutatam chariùs vendat, videtur præmium sui laboris accipere ; quamvis et ipsum lucrum possit licitè intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd non quicumque chariùs vendit aliquid quàm emerit, negotiatur, sed solùm qui ad hoc emit, ut chariùs vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodùm propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis chariùs vendat. Potest enim hoc licitè facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundùm diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel etiam ferri (1) faciendo. Et secundùm hoc nec emptio nec venditio est injusta.

Ad tertium dicendum quòd clerici non solùm debent abstinere ab his quæ sunt secundùm se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quòd est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores ; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficulter exuitur negotiator à peccatis labiorum* (2), ut dicitur Eccli. 26, 28. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum secularibus curis, et per consequens à spiritualibus retrahit : unde et Apostolus dicit 2 ad Timoth. 2, 4 : *Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus.* Licet tamen clericis uti primâ commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo, vel vendendo.

QUÆSTIO LXXVIII.

De peccato usuræ, quod committitur in mutuis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecuniâ mutuatâ, quod est accipere usuram ; 2° utrùm liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui ; 3° utrùm aliquis restituere teneatur id quod de pecuniâ usurariâ justo lucro lucratus est ; 4° utrùm liceat accipere mutuo pecuniam sub usurâ.

Articulus primus. — *Utrùm accipere usuram pro pecuniâ mutuatâ sit peccatum.* — (3, *dist.* 37, *art.* 6, *et Mal. quæst.* 13, *art.* 4, *et quodl.* 3, *art.* 19, *et op.* 73, *cap.* 14 *et* 15.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd accipere usuram pro pecuniâ mutuatâ non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quòd sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de se ipso dicit Luc. 19, 23 : *Ego veniens cum usuris exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur in psal. 18, 8, *lex Domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divinâ conceditur aliqua usura, secundùm illud Deuter. 23, 19 : *Non feneraberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno ;* et, quod plus est, etiam in præmium repromittitur pro lege servatâ, secundùm illud Deut. 28, 12 : *Feneraberis gentibus multis, et ipse à nullo fenus accipies.* Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur justitia per leges civiles. Sed secundùm eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur esse licitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. 6, inter alia consilia ponitur : *Date mutuum, nihil inde*

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque pluribus Nicolaius et recentiores edit. Al., *fieri*.

(2) Vulgata : *Difficulter exuitur negotians à negligentiâ, et non justificabitur caupo à peccatis labiorum.*

sperantes. Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundùm se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundùm se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licitè accipere rem quam ei dominus rei voluntariè tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntariè tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licitè potest accipere.

Sed contra est quod dicitur Exod. 22, 25: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.*

Respondeo dicendum quòd accipere usuram pro pecuniâ mutuatâ est secundùm se injustum, quia venditur id quod non est; per quod manifestè inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus, eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsùm computari usus rei à re ipsâ; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsùm vellet vendere vinum, et vellet seorsùm vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifestè per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes, unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam verò pretium usûs, quod *usura* dicitur.

Quædam verò sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domûs est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideò in talibus seorsùm potest utrumque concedi, putà cùm aliquis tradit alteri dominium domûs, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel è converso cùm quis concedit alicui usum domûs, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licitè potest homo accipere pretium pro usu domûs, et præter hoc repetere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domûs.

Pecunia autem, secundùm Philosophum in 5 Ethic., cap. 5, à med., et in 1 Polit., cap. 5 et 6, principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundùm quòd in commutationes expenditur. Et propter hoc secundùm se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura;* et sicut alia injustè acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.

Ad primum ergo dicendum quòd usura ibi metaphoricè accipitur pro superexcrescentiâ bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum quòd Judæis prohibitum fuit accipere usuram à fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quòd accipere usuram à quocumque homine, est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipuè in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in psal. 14, 5, absolutè dicitur: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram,* et Ezech. 18, 8: *Qui usuram non accepit.* Quòd autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet à Judæis Deum colentibus usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Is. 56. Quod autem in præmium promittitur: *Feneraberis gentibus multis,* etc., fenus ibi largè accipitur pro mutuo, sicut et Eccli. 29, dicitur: *Multi non causâ nequitiæ non fenerati sunt,* id est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex quâ contingit quòd aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum quòd leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districtè prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideò usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundùm justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili, lib. 2 Constit., tit. 4, de Usufructu, § *Constituitur*, dicitur quòd *res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili, recipiunt usumfructum;* et quòd *senatus non fecit earum rerum usumfructum (nec enim poterat), sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit in 1 Polit., cap. 7, parùm ante med., quòd *usuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam.*

Ad quartum dicendum quòd dare mutuum non semper tenetur homo; et ideò quantùm ad hoc ponitur inter consilia. Sed quòd homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam; sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine; non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum quòd ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit; sed non ampliùs debet exigere. Recompensatur autem ei secundùm æqualitatem justitiæ, si tantùm ei reddatur, quantùm mutuavit. Unde si ampliùs exigat pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ,

exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum quòd usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio; et ideò usus eorum potest vendi licitè servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes; unde non licet ejus usum vendere cum hoc quòd aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quòd secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio; et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut putà si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniæ licitè homo vendere potest.

Ad septimum dicendum quòd ille qui dat usuram, non simpliciter voluntariè dat, sed cum quâdam necessitate, in quantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet non vult sine usurâ mutuare.

Articulus ii. — *Utrùm liceat pro pecuniâ mutuatâ aliquam aliam commoditatem expetere.* — [*Mal. quæst.* 13, *art.* 4, *ad* 10, *et opusc.* 21, *qu.* 3 *et* 4, *et opusc.* 73, *cap.* 3 *et* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit pro pecuniâ mutuatâ aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licitè potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quòd pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit; ut dicitur in 5 Ethic., cap. 5, paulò à princ. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis naturali jure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam munus *à manu*, ita etiam est quoddam munus *à linguâ* et *ab obsequio*, ut dicit Glossa interl., Isai. 33, 15: *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere!* Sed licet accipere servitium vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro aliâ pecuniâ datâ. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecuniâ mutuatâ.

5. Præterea, magis à se pecuniam alienat qui eam mutuando dominium transfert, quàm qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecuniâ commissâ mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecuniâ mutuatâ.

6. Præterea, pro pecuniâ mutuatâ potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi; sicut cùm impignoratur ager vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecuniâ mutuatâ.

7. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis chariùs vendit res suas ratione mutui, aut viliùs emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget; vel pro acceleratione diminuit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifestè apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecuniâ mutuatâ expetere (1), vel etiam exigere.

Sed contra est quod Ezech. 18, 17, dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur: *Si usuram et superabundantiam non acceperit;* ut et vers. 8: *Si amplius non acceperit.*

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum in 4 Ethic., cap. 1, circa princ., omne illud pro pecuniâ habetur cujus pretium potest pecuniâ mensurari. Et ideò sicut si aliquis pro pecuniâ mutuatâ, vel quâcumque aliâ re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum est art. præc., ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecuniâ mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si verò accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliquâ obligatione tacitâ vel expressâ, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequàm pecuniam mutuâsset, licitè poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem verò eorum quæ pecuniâ non mensurantur, licet pro mutuo exigere, putà benevolentiam et amorem ejus cui mutuatur, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare; et potest esse quòd accipiens mutuum majus damnum evitet quàm dans incurrat; unde accipiens mutuum, cum suâ utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem verò damni, quod consideratur in hoc quòd de pecuniâ non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondùm habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum quòd recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest: uno quidem modo ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest, et hoc debitum attenditur secundùm quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideò ille qui accepit mutuum pecuniæ, vel cujuscumque similis rei, cujus usus est ejus consummatio, non tenetur ad plus recompensandum quàm mutuo acceperit: unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo

(1) Ita cum cod. Camer., Rom., Paris., aliisque edit. passim. Cod. Alcan., *exspectare.*

tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ; in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quàm etiam quantitas ejus quod fecit; et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum quòd si aliquis ex pecuniâ mutuatâ expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio* vel *à linguâ*, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus *à manu;* quia utrumque pecuniâ æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel linguâ exercent. Si verò munus *ab obsequio* vel *à linguâ* non quasi ex obligatione rei (1) exhibeatur, sed ex benevolentiâ, quæ sub æstimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere, et exigere, et expectare.

Ad quartum dicendum quòd pecunia non potest vendi pro pecuniâ ampliori quàm sit quantitas pecuniæ mutuatæ quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentia affectûs, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit; ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecuniâ æstimari posset. Et ideò licet simul mutuanti unum aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum quòd ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integrè: unde non debet ampliùs exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus; ita quòd cum periculo ipsius mercator de eâ negotiatur, vel artifex operatur; et ideò sic licitè potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquàm de re suâ.

Ad sextum dicendum quòd si quis pro pecuniâ sibi mutuatâ obliget rem aliquam cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutuavit; alioquin si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium; nisi fortè esset talis res cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro commodato.

Ad septimum dicendum quòd si aliquis chariùs velit vendere res suas quàm sit justum pretium, ut de pecuniâ solvendâ emptorem expectet, manifestè usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere viliùs quàm sit justum pretium, eò quòd pecuniam ante solvit quàm possit ei res tradi, est peccatum usuræ, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ. Si verò aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam priùs habeat, non peccat peccato usuræ.

(1) Ita Mss. et editi libri communiter, licèt Theologi dubitent an legendum sit, *ei;* et infra codices omnes habent verba, *et exigere, et expectare;* quæ prædicti Theologi suspicantur adjecta.

ARTICULUS III. — *Utrùm quidquid de pecuniâ usurariâ quis lucratus fuerit, reddere teneatur.* — (*Quodl.* 3, *art.* 19, *et opusc.* 67.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd quidquid de pecuniâ usurariâ aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom. 11, 16: *Si radix sancta, et rami.* Ergo eâdem ratione *si radix infecta, et rami.* Sed radix fuit usuraria. Ergo quidquid ex eâ acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea, sicut extrav. de Usuris, in illâ Decretali: *Cùm tu, sicut asseris,* dicitur, *possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, et ipsarum pretia his à quibus sunt extorta, restitui.* Ergo eâdem ratione quidquid aliud ex pecuniâ usurariâ acquiritur, debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecuniâ usurariâ, debetur ei ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quàm in pecuniâ quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex eâ acquirit, tenetur restituere.

Sed contra, quilibet potest licitè tenere id quod legitimè acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdùm legitimè acquiritur. Ergo licitè potest teneri.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum secundùm jura, lib. 2 Instit., tit. 4, de Usufructu, § *Constituitur.* Et ideò si talia fuerint per usuram extorta (putà denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi), non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit, quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ; nisi fortè per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti.

Quædam verò res sunt quarum usus non est earum consumptio; et talia habent usumfructum; sicut domus et ager, et alia hujusmodi. Et ideò si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solùm teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos, quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus; et ideò ei debentur.

Ad primum ergo dicendum quòd radix non solùm habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, in quantum administrat

nutrimentum; et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideò non præcipitur quòd assignentur illæ possessiones his à quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia fortè plus valent quàm usuræ quas dederunt; sed præcipitur quòd vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundùm quantitatem usuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum quòd illud quod acquiritur de pecuniâ usurariâ, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem; et ideò plus juris habet in re acquisitâ de pecuniâ usurariâ quàm in ipsâ pecuniâ usurariâ.

Articulus iv. — *Utrùm liceat pecuniam accipere mutuo sub usurâ.* — (3, *dist.* 37, *art.* 6, *ad* 6, *et Mal. quæst.* 13, *art.* 4, *ad* 17 *et* 19, *et opusc.* 21, *quæst.* 3, *fin., et opusc.* 73, *cap.* 17.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat pecuniam accipere mutuo sub usurâ. Dicit enim Apostolus, Rom. 1, 32, quòd *digni sunt morte, non solùm qui faciunt* peccata, *sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est, quæst. 43, art. 2. Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expressè dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quàm mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium omninò videtur esse illicitum; sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra ille, qui injuriam patitur non peccat, secundùm Philosophum, in 5 Ethic., cap. 11, à med., unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur, cap. 5, circ. princ. Sed usurarius peccat, in quantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

Respondeo dicendum quòd inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum; ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchirid. August., cap. 11. Et ideò Augustinus, epist. 47, al. 154, parùm à princ., Publicolæ quærenti utrùm liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifestè peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet quòd *qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret.* Ita etiam in proposito dicendum est quòd nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis vel alterius; sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quòd non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael: *Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro,* ut dicitur Jerem. 41, 8.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum quòd ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitiâ cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte ipsius est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius à mutuo petendo desistere, si indigeat; quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate, vel ignorantiâ, sed ex malitiâ.

Ad tertium dicendum quòd si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hâc intentione committeret, ut inde copiosiùs per usuram lucraretur, daret materiam peccandi (1); unde et ipse esset particeps culpæ; si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat, ut tutiùs servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

QUÆSTIO LXXIX.

De partibus integralibus justitiæ quæ sunt facere bonum, et declinare a malo. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus justitiæ, quæ sunt bonum facere, et à malo declinare, et de vitiis oppositis.

Circa quod quæruntur quatuor: 1° utrùm duo prædicta sint partes justitiæ; 2° utrùm transgressio sit speciale peccatum; 3° utrùm omissio sit speciale peccatum; 4° de comparatione omissionis ad transgressionem.

Articulus primus. — *Utrùm declinare à malo et facere bonum, sint partes justitiæ.* — (*Psalm.* 33 *et* 36.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd declinare à malo et facere bonum non sint

(1) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *peccanti.*

partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, et malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo et facere bonum, non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud psal. 33 : *Diverte à malo, et fac bonum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.): *Illud vitat culpam* (scilicet divertere à malo); *hoc meretur vitam et palmam*, scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam et vitam. Ergo declinare à malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quòd unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicujus totius. Sed declinare à malo includitur in hoc quòd est facere bonum; nullus enim simul facit bonum et malum. Ergo declinare à malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

Sed contra est quòd Augustinus in libro de Correptione et Gratiâ, cap. 1, circ. med., ponit, ad justitiam legis pertinere *declinare à malo* et *facere bonum*.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinent ad omnem virtutem; et secundùm hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi fortè justitia accipiatur prout est omnis virtus; quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed justitia, secundùm quòd est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundùm hoc ad justitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam verò generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ. Ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, et ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 2. Ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, faciendo bonum, id est, reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, declinando à malo, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum et malum hìc accipiuntur sub quâdam speciali ratione per quam appropriantur justitiæ; et ideò hæc duo ponuntur partes justitiæ secundùm aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alicujus alterius virtutis moralis, quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi à malis; et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum, et declinare à malo. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum quòd declinare à malo, secundùm quòd ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solùm vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit; et hoc est meritorium, præcipuè quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum quòd facere bonum est actus completivus justitiæ, et quasi pars principalis ejus; declinare autem à malo, est actus imperfectior, et secundaria pars ejus; et ideò est quasi pars materialis ejus, sine quâ non potest esse pars formalis completiva.

Articulus ii. — *Utrùm transgressio sit speciale peccatum.* — (*Inf., art.* 3, *ad* 3, *et art.* 4, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati; dicit enim Ambrosius (in lib. de Paradiso, cap. 8, circ. med.) quòd *peccatum est transgressio legis divinæ*. Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum; quia peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum, 22 contra Faustum, cap. 27, in princ.; transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est quòd opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

Respondeo dicendum quòd nomen transgressionis à corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundùm corporalem motum transgredi, ex eo quòd graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus per præceptum negativum. Et ideò transgressio propriè dicitur ex eo quòd aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundùm hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter : uno quidem modo secundùm quòd opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus ; sicut enim ad propriam rationem justitiæ legalis pertinet attendere debitum

præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo secundùm quòd distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto, et quasi materialiter, ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum; et hoc modo peccatum definivit Ambrosius secundùm rationem injustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum quòd inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti, quia, ut Augustinus dicit in epistolâ de Jejunio sabbati, 36, al. 86, parùm à princ., *mos populi Dei pro lege habendus est.* Et ideò tam peccatum, quàm transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum quòd omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundùm proprias rationes, sed secundùm quamdam specialem rationem, ut dictum est in corp. art. Peccatum autem omissionis omninò à transgressione distinguitur.

Articulus iii. — *Utrùm omissio sit speciale peccatum.* — (*1-2, qu.* 71, *art.* 5; *et* 2, *dist.* 35, *art.* 3, *et Mal. qu.* 2, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est, 1-2, qu. 71, art. 5, cùm de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, putà cùm mulier corrupta est quæ virginitatem vovit; vel cùm aliquis amisit rem quam restituere tenetur; vel cùm sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quo incipiat esse. Sed hoc non est determinare in omissione; quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur, tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest; tum quia justitia, cui specialiùs videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione à malo, ut dictum est art. 1 huj. qu., ad 2; omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 4, 17: *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi.*

Respondeo dicendum quòd omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet propriè ad justitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem justitiam, secundùm quòd debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo justitia est specialis virtus, ut supra habitum est, qu. 58, art. 6 et 7, etiam omissio est speciale peccatum distinctum à peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus; eo verò modo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars justitiæ distincta à declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio à transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum quòd omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundùm quòd negatio actûs reducitur ad genus actûs; et secundùm hoc *non agere* accipitur ut *agere quoddam*, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 71, art. 6, ad 1.

Ad secundum dicendum quòd omissio, sicut dictum est in corp. art., non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito; vel non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi suppositâ debitâ opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem suppositâ facultate; quam si non habet, nec habere potest, non omittit, dummodò faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum quòd sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum à malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum; et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quòd aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet; quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est in solut. præc., et 1-2, qu. 71, art. 5. Si verò est propter ejus culpam præcedentem (putà cùm aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet), dicunt quidam quòd tunc incipit peccatum omissionis quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quòd excitaretur per vinolentiam, et iret ad matutinas, non omitteret; unde patet quòd præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa.

Unde dicendum est quòd omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex quâ omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum quòd omissio directè opponitur justitiæ, ut dictum est in

corp. art.; non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quàm ad demeritum culpæ, quia bonum est ex integrâ causâ, malum autem ex singulis defectibus. Et ideò ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm peccatum omissionis sit gravius quàm peccatum transgressionis.* — (*Mal. quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 4, *et art.* 9, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum omissionis sit gravius quàm peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod *derelictum;* et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quàm peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet Levit. 5. Ergo peccatum omissionis est gravius quàm peccatum transgressionis.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic. cap. 10, circa princ. Sed *facere bonum,* cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiæ, quàm *declinare à malo,* cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet, art. 1 huj. quæst., ad 3. Ergo omissio est gravius peccatum quàm transgressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quàm sit transgressio.

4. Præterea, major pœna est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quàm pœna sensûs, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum, super Matth. hom. 24, aliquant. à med. Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quàm transgressionis.

Sed contra est quòd facilius est abstinere à malo faciendo, quàm implere bonum. Ergo graviùs peccat qui non abstinet à malo faciendo, quod est *transgredi,* quàm qui non implet bonum, quod est *omittere.*

Respondeo dicendum quòd peccatum in tantum est grave, in quantum à virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13 et 14. Unde contrarium magis distat à suo contrario quàm simplex ejus negatio, sicut *nigrum* plus distat ab albo quàm simpliciter *non album;* omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quòd transgressio contrariatur actui virtutis; omissio autem importat negationem ipsius; putà peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quamcumque injuriam eis inferat. Unde manifestum est quòd simpliciter et absolutè loquendo, transgressio est gravius peccatum quàm omissio, licèt aliqua omissio possit esse gravior aliquâ transgressione.

Ad primum ergo dicendum quòd delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem; quandoque tamen strictè accipitur pro eo quòd omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum, vel quando scienter, et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet; et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum quòd ei quod est *bonum facere,* opponitur et *non facere bonum,* quod est omittere, et *facere malum,* quod est transgredi; sed primum contradictoriè, secundum contrariè, quod importat majorem distantiam; et ideò transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum quòd sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis; ideò utrumque, si propriè accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem largè dici transgressio, vel omissio, ex eo quòd aliquid fit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum; et sic utrumque largè accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum quòd peccato transgressionis respondet et pœna damni propter aversionem à Deo, et pœna sensûs propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solùm debetur pœna damni, sed etiam pœna sensûs, secundùm illud Matth. 7, 19 : *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur;* et hoc propter radicem ex quâ procedit, licèt non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

QUÆSTIO LXXX.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIÆ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiæ, id est, de virtutibus ei annexis; et circa hoc duo sunt consideranda. Primò quidem quæ virtutes justitiæ annectantur, secundò considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

ARTICULUS UNICUS. — *Utrùm convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ.* — (*Sup., quæst.* 58, *art.* 2, *ad* 1, *et* 2, *et infra, quæst.* 122, *art.* 1, *corp.; et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. Tullius enim, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., enumerat sex, scilicet *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.* Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ secundùm quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet, quæst. 61, art. 4. Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius, super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, circa med., ponit septem, scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem,* quarum plures à Tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, à quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris; *æquitas* respectu æqualium, *fides et veritas* respectu omnium; de quibus à Tullio non ponitur nisi *veritas*. Ergo videtur insufficienter enumerâsse virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet *liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam*; ex quibus etiam Tullius manifestè non ponit nisi *vindicativam*. Ergo videtur insufficienter enumerâsse.

5. Præterea, Aristoteles in 5 Ethic., cap. 10, ponit *epikeiam* justitiæ adjunctam, de quâ in nullâ præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

Respondeo dicendum quòd in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda : primò quidem, quòd virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant; secundò, quòd in aliquo deficiant à perfectâ ratione ipsius. Quia verò justitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 2, omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ justitiæ annecti. Ratio verò justitiæ consistit in hoc quòd alteri reddatur quod ei debetur secundùm æqualitatem, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 10 et 11. Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens à ratione justitiæ deficit : uno quidem modo, in quantum deficit à ratione æqualis; alio modo, in quantum deficit à ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primò quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantùm homo ei reddat, quantùm debet, secundùm illud psal. 115, 12: *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi?* Et secundùm hoc adjungitur justitiæ *religio*, quæ, ut dicit Tullius, loc. cit., in arg. 1, *superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, curam, cæremoniamque affert* (1). Secundò parentibus non potest secundùm æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. ult., à med.; et sic adjungitur justitiæ *pietas*, per quam, ut Tullius dicit loc. cit., *sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus*. Tertiò non potest secundùm æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum, in 4 Ethic., cap. 3, ante med., et sic adjungitur justitiæ *observantia*, per quam, ut Tullius dicit, loc. sup. cit., *homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur* (2). A ratione verò debiti justitiæ defectus potest attendi, secundùm quòd est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde et Philosophus, in 8 Ethic., cap. 13, circa med., secundùm hoc duplex justum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum propriè attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideò tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis; et sic ad hoc debitum pertinet quòd homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ideò adjungitur justitiæ *veritas*, per quam, ut Tullius dicit, loc. cit., *immutata ea quæ sunt* (1), *aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur*. Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundùm ea quæ fecit; quandoque quidem in bonis; et sic adjungitur justitiæ *gratia*, in quâ, ut Tullius dicit ibid., *amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur;* quandoque autem in malis; et sic adjungitur justitiæ *vindicatio*, per quam, ut Tullius dicit, ibid., *vis aut injuria, et omninò quidquid obscurum* (2) *est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur*. Aliud verò debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debitum attendit *liberalitas, affabilitas* sive *amicitia*, aut alia hujusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parùm habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum quòd vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis, secundùm sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam; sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem; vel quam quis à judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam.

Ad secundum dicendum quòd Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet *declinare à malo*, ad quod pertinet *innocentia*, et *facere bonum*, ad quod pertinent sex alia; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet *amicitia* in exteriori convictu, et *concordia* interiùs; duo verò ad superiores, scilicet *pietas* ad parentes, et *religio* ad Deum; duo verò ad inferiores, scilicet *affectus*, in quantum placent bona eorum, et *humanitas*, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus in lib. 10 Etymol., ad litt. *B*, quòd *humanus* dicitur aliquis, quòd *habeat circa homines amorem et miserationis affectum;* unde *humanitas* dicta est, *quâ nos invicem tuemur*. Et secundùm hoc *amicitia* sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de eâ Philosophus tractat in 4 Ethic., cap. 6. Potest etiam *amicitia*

(1) Ita cum codicibus Nicolaius. Voces, *vel cultum*, quæ hic leguntur, in multis edit. ex margine Mss. in textum translatæ perperàm fuêre.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. veteres et Patav. Garcia, Theologi et Nicolaius, *dignamur*.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al. deest *quæ sunt*.

(2) Ita cum codicibus edit. veteres et Garcia. Nicolaius et edit. Patav., *obfuturam*.

sumi secundùm quòd propriè respicit affectum, prout determinatur à Philosopho in 8 et 9 Ethic., et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet *benevolentia*, quæ hìc dicitur (1) *affectus*, et *concordia*, et *beneficentia*, quæ hìc vocatur *humanitas*. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parùm habent de ratione debiti, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd *obedientia* includitur in *observantiâ*, quam Tullius ponit; nam præcellentibus personis debetur et reverentia honoris, et obedientia. *Fides* autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantùm ad observantiam promissorum. *Veritas* autem in plus se habet, ut infra patebit, quæst. 109, art. 1 et 3. *Disciplina* autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, in quantum est inferior; potest tamen aliquis superior obligari, ut inferioribus provideat, secundùm illud Matth. 24, 45 : *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam;* et ideò à Tullio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit; *æquitas* verò sub epikeiâ vel amicitiâ.

Ad quartum dicendum quòd in illâ enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem : ad particularem quidem *bona commutatio*, de quâ dicit quòd est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens; ad legalem autem justitiam, quantùm ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva*, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantùm verò ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur *eugnomosyne*, quasi *bona gnome*, quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est, quæst. 51, art. 4, in tractatu de Prudentiâ; et ideò dicit de eâ quòd est *voluntaria justificatio*, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundùm eam servat, non secundùm legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ, secundùm directionem, justitiæ verò secundùm executionem (2). *Eusebia* verò dicitur, quasi *bonus cultus*, unde est idem quod *religio*; ideò de eâ dicit quòd *est scientia Dei famulatûs*; et loquitur secundùm modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*, ut postea dicetur, quæst. seq., art. 8. *Eucharistia* autem est idem quod *bona gratia*, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. *Benignitas* autem videtur esse idem cum *affectu*, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *B*, quòd *benignus est vir sponte ad benè faciendum paratus, et dulcis alloquio*. Et ipse Andronicus dicit quòd *benignitas* est habitus voluntariè benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum quòd *epikeia* non adjungitur justitiæ particulari, sed legali; et videtur esse idem cum eâ quæ dicta est *eugnomosyne* (1).

QUÆSTIO LXXXI.

De religione. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum, quantùm ad præsentem intentionem pertinet, et primò considerandum est de religione; secundò de pietate; tertiò de observantiâ; quartò de gratiâ; quintò de vindictâ; sextò de veritate; septimò de amicitiâ; octavò de liberalitate; nonò de epikeiâ. De aliis autem hìc enumeratis supra dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordiâ et aliis hujusmodi; et partim in hoc tractatu de justitiâ, sicut de bonâ commutatione et innocentiâ. De legispositivâ autem in tractatu de prudentiâ.

Circa religionem verò tria consideranda occurrunt : primò quidem de ipsâ religione secundùm se; secundò de actibus ejus; tertiò de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm religio consistat tantùm in ordine ad Deum; 2° utrùm religio sit virtus; 3° utrùm religio sit una virtus; 4° utrùm religio sit specialis virtus; 5° utrùm religio sit virtus theologica; 6° utrùm religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus; 7° utrùm religio habeat exteriores actus; 8° utrùm religio sit eadem sanctitati.

Articulus primus. — *Utrùm religio ordinet hominem solùm ad Deum.* — (*Inf., quæst. 84, art. 1, ad 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non ordinet hominem solùm ad Deum. Dicitur enim Jac. 1, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum, et Patrem, hæc est, visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc seculo*. Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundùm ordinem ad proximum; quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc seculo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solùm dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1, à med., quòd *quia latinè loquendi consuetudine non imperitorum tantùm, verùm etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cùm de cultu Divinitatis vertitur quæstio; ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei*. Ergo religio dicitur non solùm in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere; latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1, ad fin. Servire autem non solùm debemus Deo, sed etiam proximis, secundùm illud Galat. 5, 13 : *Per charitatem spiritûs servite invicem*. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al. perperàm, *dicuntur*.

(2) Ita Mss. et editi libri castigati. Al., *directionem justitiæ, non secundùm executionem*.

(1) Hìc Nicolaius in textu addit sequentia : *Quia ista prudenter determinat quid expediat magis; illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut quæst. 120 patebit.*

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solùm colere Deum, sed etiam proximum, secundùm illud Catonis : *Cole parentes*. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solùm ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solùm illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed contra est quod Tullius dicit 2 Rhetor., scil. de Invent., aliquant. ante fin., quòd *religio est virtus, quæ superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, cæremoniam cultumque affert* (1).

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *R*, *religiosus, ait Cicero, à relectione* (2) *appellatus est, quia retractat, et tanquàm relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent*, et sic religio videtur dicta à relegendo ea quæ sunt divini cultûs, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundùm illud Prov. 3, 6 : *In omnibus viis tuis cogita illum*. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quòd *Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes*, sicut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 4, ante med. Vel potest intelligi religio à religando dicta ; unde Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, propè fin. : *Religet nos religio uni omnipotenti Deo*. Sive autem religio dicatur à frequenti relectione, sive ex iteratâ electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur à religatione, religio propriè importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquàm indeficienti principio ; ad quem etiam nostra electio assiduè dirigi debet sicut in ultimum finem ; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo, et fidem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum quòd religio habet duplices actus : quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi : alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundùm hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum ;* quod est actus elicitus è misericordiâ ; *immaculatum autem se custodire ab hoc seculo*, imperativè quidem est religionis, elicitivè autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum quòd religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundùm quòd religio propriè dicitur. Unde Augustinus parùm ante verba inducta præmittit : *Religio distinctiùs non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur*.

Ad tertium dicendum quòd cùm servus dicatur ad dominum, necesse est quòd ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quòd dominium convenit Deo secundùm propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum ; et ideò specialis ratio servitutis ei debetur ; et talis servitus nomine latriæ designatur apud Græcos ; et ideò ad religionem pertinet.

Ad quartum dicendum quòd colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentiâ frequentamus ; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli à nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quòd colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quòd colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tanquàm primo omnium principio, etiam specialis ratio cultûs ei debetur, quæ græco nomine vocatur *Eusebia*, vel *Theosebia*, ut patet per Augustinum, in 10 de Civ. Dei, cap. 1, à med.

Ad quintum dicendum quòd quamvis *religiosi* dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen *religiosi* dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes ; sicut etiam *contemplativi* dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundùm illud Apostoli, Galat. 4, 14 : *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum*.

Articulus II. — *Utrùm religio sit virtus.* — (*Part. 1, qu. 60, art. 3, corp.; et 3, dist. 33, quæst. 3, art. 4, quæst. 1, corp., et opusc. 19, cap. 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 9. Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in liberâ voluntate consistit, unde dicitur *habitus electivus* vel *voluntarius*. Sed, sicut dictum est art. præc., ad 3, ad religionem pertinet latria, quæ servitutem quamdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, circa princ., aptitudo virtutis inest nobis à naturâ ; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ afferre ; cæremonialia autem, ut dictum est supra, 1-2 qu. 99. art. 3, ad 2, et qu. 101,

(1) Ita ex Tullio recentes cum Nicolaio, qui habet *cultum cæremoniamque*. Antiquæ editiones cum Rom. : *Religio est quædam tuitio naturæ, quam divinam vocant, quæ cultum, vel cæremoniam affert*. Cod. Alcan. : *Religio est quædam tuitio naturæ, quæ doctrinam* (in voce enim abbreviata est *a*, quæ in verbo *divinum* locum non habet) *cultum, cæremoniamque affert.*

(2) Ita post Nicolaium editiones passim, et quidem codices. Cod. Alcan., edit. Rom. aliæque vetustæ, *religione*.

non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

Sed contra est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet, quæst. præc.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 3, et 1-2, quæst. 55, art. 3 et 4, virtus est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit;* et ideò necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quòd reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quòd aliquis alterius debitum reddit, constituitur in proportione convenienti, respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet in libro de Naturâ boni, cap. 3. Cùm ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo; manifestum est quòd religio virtus est.

Ad primum ergo dicendum quòd revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quòd religio sit idem quod donum timoris, sed quòd ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius; sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 1, ad 3, et 1-2, quæst. 68, art. 8.

Ad secundum dicendum quòd etiam servus potest voluntariè exhibere domino suo quod debet; et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntariè reddens; et similiter exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundùm quòd homo voluntariè hoc facit.

Ad tertium dicendum quòd de dictamine rationis naturalis est quòd homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quòd hæc determinatè faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani.

Articulus iii. — *Utrùm religio sit una virtus.* — *(Inf., art. 4, ad 1, et 2.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est art. 1 hujus quæst. In Deo autem est accipere tres personas, et iterùm multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 2, ad 2. Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis unus est actus: habitus enim distinguuntur secundùm actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio aliâ ratione adhibetur imaginibus, et aliâ ipsi Deo. Cùm ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quòd religio non sit una virtus.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *Unus Deus, una fides.* Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 54, art. 2 et 3, habitus distinguuntur secundùm diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundùm unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. Unde ipse dicit Malach. 1, 6: *Si ego Pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideò manifestum est quòd religio est una virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd tres personæ divinæ sunt unum principium creationis, et gubernationis rerum, et ideò eis unâ religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia, et gubernat sapientiâ, voluntate et potentiâ bonitatis suæ. Et ideò religio est una virtus.

Ad secundum dicendum quòd eodem actu homo servit Deo et colit ipsum; nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex suâ conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum quòd imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundùm quòd in se ipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundùm quòd sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsâ, sed tendit in id cujus est imago. Et ideò ex hoc quòd imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

Articulus iv. — *Utrùm religio sit specialis virtus ab aliis distincta.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 4, in princ.: *Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sanctâ societate Deo jungamur.* Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet; et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit 1 ad Cor. 10, 31: *Omnia in gloriam Dei facite.* Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 1, et art. 2. Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas quâ diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate quâ diligitur proximus. Sed sicut dicitur in 8 Ethic., cap. 8, circa princ., *honorari propinquum est ei quod est amari.* Ergo religio quâ honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantiâ, vel duliâ, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed contra est quòd ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

Respondeo dicendum quòd cùm virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio

boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit secundùm omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor; sicut in rebus humanis videmus quòd diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis.

Unde manifestum est quòd religio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, in quantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quòd religio sit generalis virtus, sed quòd imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 1.

Ad secundum dicendum quòd omnia, secundùm quòd in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicientem quæ secundùm rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum quòd objectum amoris est bonum; objectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideò charitas quâ diligitur Deus non est virtus distincta à charitate quâ diligitur proximus. Religio autem quâ honoratur Deus distinguitur à virtutibus quibus honoratur proximus.

ARTICULUS V. — *Utrùm religio sit virtus theologica.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus, in Enchir., cap. 3, quòd *Deus colitur fide, spe et charitate*, quæ sunt virtutes theologicæ. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto. Religio autem habet Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 57, 58 et 62. Manifestum est autem quòd religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundùm considerationem veri; similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum; non enim aliquis potest superfluè Deum colere, secundùm illud Eccli. 43, 33: *Benedicentes Dominum exaltate illum quantùm potestis; major enim est omni laude.* Ergo relinquitur quòd sit virtus theologica.

Sed contra est quòd ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur: unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiæ et objecti ad religionem; aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur, non quòd actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cùm credimus Deo credendo Deum, attingimus. Propter quod dictum est, quæst. 1, art. 1, 2 et 4, quòd Deus est fidei objectum, non solùm in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo.

Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, putà sacrificiorum oblationes, et alia hujusmodi. Unde manifestum est quòd Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideò religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quòd semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ, scilicet fides, spes et charitas, habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum; et ideò suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideò Augustinus dicit quòd *Deus colitur fide, spe et charitate.*

Ad secundum dicendum quòd religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum quòd religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cùm sit pars justitiæ et medium in ipsâ accipiatur, non quidem inter passiones, sed secundùm quamdam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem *æqualitatem* non absolutè, quia Deo non potest tantùm exhiberi, quantùm ei debetur, sed secundùm quamdam considerationem humanæ facultatis, et divinæ acceptionis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundùm circumstantiam quanti, sed secundùm alias circumstantias, putà quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundùm alias circumstantias, prout non debet.

ARTICULUS VI. — *Utrùm religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.* — (*Inf., qu.* 88, *art.* 6, *corp., et quæst.* 183, *art.* 2, *corp., et* 3 *cont., cap.* 18, *corp., fin., et quodl.* 6, *art.* 2, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in 2 Ethic., cap. 6. Sed religio deficit in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omninò æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tantò videtur aliquid esse laudabilius

quantò magis indigenti exhibetur; unde dicitur Isa. 58, 7: *Frange esurienti panem tuum.* Sed Deus non indiget aliquo, quod ei à nobis exhibeatur, secundùm illud psal. 15, 2: *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ergo religio videtur minùs laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quantò aliquid fit ex majori necessitate, tantò minùs est laudabile, secundùm illud 1 ad Corinth. 9, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit.* Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cùm ergo Deo maximè sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quòd religio sit minùs laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra est quòd Exodi 20 ponuntur primò præcepta ad religionem pertinentia, tanquàm præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem; et ideò quantò sunt fini propinquiora, tantò sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est, art. præc., in corp., et ad 1, et qu. 4, art. 7, sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quàm aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directè et immediatè ordinantur in honorem divinum. Et ideò religio præeminet inter alias virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum quòd laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate; et ideò deficere ab æqualitate, quæ est medium justitiæ, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad secundum dicendum quòd in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quæ fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum quòd ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS VII. — *Utrùm religio habeat aliquem exteriorem actum.* — (*Inf., qu. 84, art. 1, et qu. 85, art. 2, corp., et 3 cont., cap. 119.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Joan. 4, 24: *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea ei exhibeantur quæ propriè ad inferiores pertinent. Cùm ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, propriè videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum, ideò videtur quòd non congruè possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea, Augustinus, in 6 de Civ. Dei, cap. 10, commendat Senecam de hoc quòd vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multò minùs conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos.* Ergo videtur reprehensibile esse quòd aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

Sed contra est quod in psal. 83, 3, dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quòd Deus sit colendus non solùm interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

Respondeo dicendum quòd Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloriâ plenus, cui nihil à creaturâ adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quòd Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit; quælibet enim res perficitur per hoc quòd subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quòd vivificatur ab animâ, et aer per hoc quòd illuminatur à sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quòd conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* ut Apostolus dicit Rom. 1, 20. Et ideò in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideò religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores verò actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus loquitur quantùm ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum quòd hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat: secundùm illud psal. 49, 13: *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* sed exhibentur Deo tanquàm signa quædam interiorum, et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 5, parùm à princ.: *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum,* id est, *sacrum signum est.*

Ad tertium dicendum quòd idololatræ deridentur ex hoc quòd ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquàm signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquàm per se eis accepta; et præcipuè quia erant vana et turpia.

Articulus viii.—*Utrùm religio sit idem sanctitati.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, ut habitum est art. 4 hujus qu. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus; est enim *faciens fideles, et servantes ea quæ ad Deum sunt justa*, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur; dicit enim Dionysius, 12 cap. de div. Nom., quòd *sanctitas est ab omni immunditiâ libera et perfecta, et omninò immaculata munditia*. Munditia autem maximè videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cùm ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quòd sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quâdam enumeratione partium justitiæ sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est, qu. 80, art. 4. Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 75 : *Serviamus illi in sanctitate et justitiâ*. Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est, art. 1 hujus qu., ad 3, et art. 3, ad 2. Ergo religio est idem sanctitati.

Respondeo dicendum quòd nomen sanctitatis duo videtur importare : uno quidem modo munditiam; et huic significationi competit nomen græcum, dicitur enim ἅγιος, quasi sine terrâ; alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos *sancta* dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde et dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundùm Latinos hoc nomen *sanctus* ad munditiam pertinere, ut intelligatur *sanctus*, quasi *sanguine tinctus*, eò quòd antiquitùs *illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur*, ut Isidorus dicit in lib. Etymol., ad litt. *S*. Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quæ divino cultui applicantur; ita quòd non solùm homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quòd cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quòd mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quòd inferioribus rebus conjungitur; sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quòd mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quòd supremæ rei possit conjungi. Et ideò mens sine munditiâ Deo applicari non potest. Unde ad Hebr. 12, 14, dicitur : *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine quâ nemo videbit Deum*. Firmitas etiam exigitur ad hoc quòd mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem oportet maximè immobilia esse. Unde dicebat Apostolus, Rom. 8, 38 : *Certus sum quòd neque mors, neque vita... separabit me à charitate Dei*.

Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam, et suos actus applicat Deo. Unde non differt à religione secundùm essentiam, sed solùm ratione Nam religio dicitur, secundùm quòd exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, et aliis hujusmodi; sanctitas autem dicitur, secundùm quòd homo non solùm hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundùm quòd homo se disponit per bona quædam opera ad cultum divinum (1).

Ad primum ergo dicendum quòd sanctitas est quædam specialis virtus secundùm essentiam; et secundùm hoc est quodammodò eadem religioni. Habet autem quamdam generalitatem, secundùm quòd omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum quòd temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quòd habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsâ virginitate dicit Augustinus in lib. de Virginitate, cap. 8, quòd *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur*.

Ad tertium dicendum quòd sanctitas distincta est à religione propter differentiam prædictam, non quia differunt re, sed ratione, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LXXXII.

De devotione. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actibus religionis, et primò de actibus interioribus, qui secundùm prædicta sunt principaliores; secundò de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primò ergo de devotione agendum est, secundò de oratione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm devotio sit specialis actus; 2° utrùm sit actus religionis; 3° de causâ devotionis; 4° de ejus effectu.

Articulus primus. — *Utrùm devotio sit specialis actus.* — (*Inf., art.* 2, *corp., et quæst.* 83, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum; dicitur enim 2 Paralip. 29, 31 : *Obtulit universa multitudo hostias, et laudes, et holocausta mente devotâ*. Ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, et etiam spiritualibus; dicitur enim aliquis et devotè

(1) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al. additur, *pertinentia*.

meditari, et devotè genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ, aut cognoscitivæ virtutis (vel potentiæ). Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt, part. 1, qu. 79 et 80, et 1–2, qu. 23, art. 4. Ergo devotio non est specialis actus.

Sed contra est quòd actibus meremur, ut supra habitum est, 1–2, quæst. 21, art. 3 et 4. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est actus specialis.

Respondeo dicendum quòd devotio dicitur à devovendo; unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodò Deo devovent, ut ei se totaliter subdant; propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsòs idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitûs, sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat, decad. 1, lib. 8, c. 8, et lib. 10, cap. 19. Unde devotio nihil aliud esse videtur quàm *voluntas quædam promptè tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum*. Unde Exod. 35, 21, dicitur, quòd *multitudo filiorum Israel obtulit* (1) *mente promptissimâ atque devotâ primitias Domino*. Manifestum est autem quòd voluntas promptè faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quòd movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus; et voluntas secundùm quòd est finis, movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est, 1-2, qu. 8, art. 2. Et ideò cùm devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quòd devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quæ à voluntate moventur.

Ad secundum dicendum quòd devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum quòd devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est in corp. art.

Articulus ii. — *Utrùm devotio sit actus religionis.* — (*Inf., qu.* 83, *art.* 3, *ad* 1, *et art.* 15, *corp., et qu.* 104, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est art. præc., ad hoc pertinet quòd aliquis se Deo tradat. Sed hoc maximè fit per charitatem, quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., parte 1 lect. 10, *divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant*. Ergo devotio magis est actus charitatis quàm religionis.

2. Præterea, charitas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere charitatem; quia charitas in Scripturis significatur per ignem, devotio verò per pinguedinem, quæ est ignis materia, Cantic. 8, 6; et psal. 62, 6. Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solùm ad Deum, ut dictum est qu. præc., art. 1. Sed devotio etiam habetur ad homines; dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo papa dicit, serm. 8 de Passione Dom., circ. med., quòd Judæi quasi devoti romanis legibus, dixerunt: *Non habemus regem nisi Cæsarem*, Joan. 19. Ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est quòd devotio à devovendo dicitur, ut dictum est art. præc. Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

Respondeo dicendum quòd ad eamdem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actûs est idem objectum. Propter quod, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, circ. princ., *justitia est quâ volunt homines, et operantur justa*. Manifestum est autem quòd operari ea quæ pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet propriè ad religionem, ut ex prædictis patet, qu. præc., art. 1, 2 et 3. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quòd devotio est actus religionis.

Ad primum ergo dicendum quòd ad charitatem pertinet immediatè quòd homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritûs unionem; sed quòd homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultûs, hoc immediatè pertinet ad religionem, mediatè autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum quòd pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipse naturalis calor habet pinguedinem quasi ejus nutrimentum (1): et similiter charitas et devotionem causat, in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

Ad tertium dicendum quòd devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, in quantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut et temporalibus dominis famulari differt à famulatu divino.

Articulus iii. — *Utrùm contemplatio, seu meditatio sit devotionis causa.* — (*Inf., art.* 4, *corp.; et* 4, *dist.* 15, *qu.* 4, *art.* 3, *quæst.* 2, *corp., et Mal. qu.* 11, *art.* 2, *ad* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Vulgata, *obtulerunt*.

(1) Ita cum pluribus Mss. edit. veteres et Patav. Nicolaius: *Ipsum calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum*.

contemplatio seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio seu meditatio non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quòd ea quæ sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet: frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quàm ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quòd illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem; cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in fœmineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est quod in psal. 38, 4, dicitur: *In meditatione meâ exardescet ignis.* Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

Respondeo dicendum quòd, causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius super Lucam, cap. 9, sup. illud: *Et conversus increpavit*, etc., quòd *Deus quos dignatur vocat: et quem vult religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset.* Causa autem intrinseca ex parte nostrâ oportet quòd sit meditatio, seu contemplatio. Dictum est enim art. 1 huj. qu., quòd devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quòd homo promptè se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliquâ consideratione procedit, eò quòd bonum intellectum est objectum voluntatis. Unde et Augustinus dicit in lib 14 de Trinitate, cap. 8, et lib. 10, cap. 1, quòd *voluntas oritur ex intelligentiâ.* Et ideò necesse est quòd meditatio sit devotionis causa, in quantum scilicet homo per meditationem concipit quòd se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio: una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundùm illud ps. 72, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam;* et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia verò est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundùm illud ps. 120, 1: *Levavi oculos meos in montes; unde veniet auxilium mihi: auxilium meum à Domino qui fecit cœlum, et terram;* et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dùm suæ virtuti innititur.

Ad primum ergo dicendum quòd consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio verò quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundùm se maximè excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanæ est quòd sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundùm quod in Præfatione dicitur: *Ut, dùm visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Et ideò ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis, maximè devotionem excitant; cùm tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt Divinitatis consistat.

Ad tertium dicendum quòd scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quòd homo confidat de seipso (1); et ideò non totaliter se Deo tradat. Et inde est quòd hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfectè Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

Articulus iv. — *Utrùm lætitia sit devotionis effectus.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lætitia non sit devotionis effectus, quia, ut dictum est art. præc., ad 2, passio Christi præcipuè ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in animâ quædam afflictio, secundùm illud Thren. 3, 19: *Recordare paupertatis meæ..... absinthii et fellis;* quod pertinet ad passionem; et postea subditur: *Memoriâ memor ero, et tabescet in me anima mea.* Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

2. Præterea, devotio præcipuè consistit in interiori sacrificio spiritûs. Sed in psal. 50, 19, dicitur: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo afflictio magis est devotionis effectus quàm jucunditas, sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit in lib. de Homine, cap. 12, à med., quòd *sicut risus procedit ex gaudio; ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiæ.* Sed ex devotione contingit quòd aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed contra est quod in collectâ dicitur: *Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet.*

Respondeo dicendum quòd devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem, et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim art. præc. quòd devotio ex duplici consideratione procedit: principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motûs voluntatis tradentis se Deo, et ex istâ consi-

(1) Ita Garcia, Theologi, Nicolaius, et posteriores edit. communiter. Edit. veteres cum codicibus Rom. Tarrac. Alcan. aliisque, *considerat* (*al considerat*) *de seipso.*

deratione per se quidem sequitur delectatio, secundùm illud psal. 76, 4 : *Memor fui Dei, et delectatus sum ;* sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondùm plenè Deo fruuntur, secundùm illud psal. 41, 3 : *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum ;* et postea sequitur : *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes*, etc. Secundariò verò causatur devotio, ut dictum est art. præc., ex consideratione propriorum defectuum; nam hæc consideratio pertinet ad terminum, à quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio è converso se habet ad primam : nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quòd ad devotionem primò et per se consequitur delectatio ; secundariò autem et per accidens tristitia quæ est secundùm Deum.

Ad primum ergo dicendum quòd in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit, et est aliquid quòd lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas ; quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum quòd spiritus, qui ex unâ parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex aliâ parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, et ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum quòd lacrymæ prorumpunt non solùm ex tristitiâ, sed etiam ex quâdam affectûs teneritudine, præcipuè cùm consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis : sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cùm recuperant filios, vel charos amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione. — (*In decem et septem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de oratione ; et circa hoc quæruntur decem et septem : 1° utrùm oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ ; 2° utrùm sit conveniens orare Deum ; 3° utrùm oratio sit actus religionis ; 4° utrùm solus Deus sit orandus ; 5° utrùm in oratione sit aliquid determinatè petendum ; 6° utrùm orando debeamus temporalia petere ; 7° utrùm pro aliis orare debeamus ; 8° utrùm debeamus orare pro inimicis ; 9° de septem petitionibus orationis dominicæ ; 10° utrùm orare sit proprium rationalis creaturæ : 11° utrùm sancti in patriâ orent pro nobis ; 12° utrùm oratio debeat esse vocalis ; 13° utrùm attentio requiratur ad orationem ; 14° utrùm oratio debeat esse diuturna ; 15° utrùm oratio sit meritoria ; 16° utrùm peccatores orando aliquid impetrent à Deo ; 17° de speciebus orationis.

Articulus primus. — *Utrùm oratio sit actus appetitivæ virtutis.* — (*4, dist.* 15, *qu.* 4, *art.* 1, *qu.* 1, *et quæst.* 2, *corp., et ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur à Deo, secundùm illud psal. 9, 17 : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus.* Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit in 3 cap. de div. Nomin., lect. 1, circa princ. : *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes.* Sed unio ad Deum per amorem fit qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus in 3 de Animâ, text. 21, ponit duas operationes intellectivæ partis : quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est ; secunda verò est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse ; quibus tertia additur *ratiocinari*, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *O*, quòd *orare idem est ac dicere.* Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

Respondeo dicendum quòd secundùm Cassiodorum, sup. illud psal. 38 : *Exaudis orationem meam*, oratio dicitur quasi *oris ratio.* Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quòd ratio speculativa est apprehensiva solùm rerum ; ratio verò practica est non solùm apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter : uno quidem modo perfectè necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ ; alio verò modo imperfectè solùm disponendo, quòd scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliquorum : uno quidem modo sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet non solùm imperare inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando ; alio modo sicut inducens et quodammodò disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet et imperare et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum ; unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., à med., quòd *ad optima deprecatur ratio.* Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitionem, secundùm quod Augustinus dicit in libro de Verb. Domini, serm. 5, quòd *oratio petitio quædam est ;* et Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 24, in princ., quòd *oratio est petitio decentium à Deo.* Sic ergo patet quòd oratio, de quâ nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum quòd desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum

petitio quodammodò sit desiderii interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dùm adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequàm orationem proponant, secundùm illud Isa. 65, 24 : *Eritque antequàm clament, ego exaudiam eos.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, part. 1, qu. 82, art. 4, et 1-2, qu. 9, art. 1, ad 3, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum, quasi à voluntate charitatis mota, dupliciter : uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipuè est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundùm illud psal. 26, 4 : *Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ ;* alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum à quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem Dionysius quòd *quando orationibus invocamus Deum, revelatâ mente adsumus ipsi.* Et secundùm hoc etiam Damascenus dicit, loc. sup. cit., quòd *oratio est ascensus mentis in Deum.*

Ad tertium dicendum quòd illi tres actus pertinent ad rationem speculativam, sed ulteriùs ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est in corp. art.

Articulus ii. — *Utrùm sit conveniens orare.* —(*4, dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 1, *qu.* 3, *ad* 1, 2 *et* 3, *et Ver. qu.* 5, *art.* 2, *corp., et opusc.* 3, *cap.* 255.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quòd intimemus ei à quo petimus, id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. 6, 32, *scit Pater vester quia his omnibus indigetis.* Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundùm illud 1 Reg. 15, 29 : *Porrò triumphator in Israel non parcet, nec pœnitudine flectetur.* Ergo non est conveniens quòd Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quàm dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, lib. 2 de Benefic., cap. 1, circa princ., *nulla res chariùs emitur quàm quæ precibus empta est.* Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quòd Deum oremus.

Sed contra est quod dicitur Luc. 18, 1 : *Oportet semper orare, et non deficere.*

Respondeo dicendum quòd triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quòd res humanæ non reguntur divinâ providentiâ ; ex quo sequitur quòd vanum sit orare et omninò Deum colere ; et de his dicitur Malach. 3, 14 : *Dixistis : Vanus est qui servit Deo.* Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum ; et secundùm hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divinâ providentiâ regi, et quòd res humanæ non proveniunt ex necessitate ; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quòd orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in 1 lib. improbata sunt, qu. 19, art. 7 et 8, et qu. 22, art. 2 et 4, et qu. 115, art. 6, et qu. 116. Et ideò oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus.

Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quòd ex divinâ providentiâ non solùm disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causæ actûs humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundùm ordinem à Deo dispositum ; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione ; non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum, ut scilicet *homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante secula disposuit donare,* ut Gregorius dicit in lib. 1 Dialogorum, cap. 8, à med.

Ad primum ergo dicendum quòd non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum quòd Deus nobis multa præstat ex suâ liberalitate, etiam non petita ; sed quòd aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit (implic. hom. 2 de Orat. circa princ., et hom. 30 in Genes., à med.) : *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare.*

Articulus iii. — *Utrùm oratio sit actus religionis.*—(*Inf., art.* 15, *corp., et* 4, *dist.* 15, *qu.* 4, *art.* 2, *quæst.* 2, *et art.* 1, *qu.* 1, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non sit actus religionis. Religio enim, cùm sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet, art. 1, huj. quæst. Ergo oratio non videtur esse

actus religionis, sed doni intellectûs, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex merâ voluntate procedere, cùm nihil aliud sit quàm volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur psal. 140, 2 : *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo :* ubi dicit Glossa (interl. et ord. implic.) quòd *in hujus figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino.* Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 2 et 4, ad religionem propriè pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideò omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, in quantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quòd oratio est propriè religionis actus.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., ad 2, et ideò religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, et voluntati propinquior; et ideò post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum quòd non solùm petere quæ desideramus, sed etiam rectè aliquid desiderare, sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis, quod quidem præceptum ponitur Matth. 7, 7, ubi dicitur : *Petite, et accipietis.*

Ad tertium dicendum quòd orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodò præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii priùs inductâ, art. 1 huj. quæst., arg. 2. Et ideò sicut mens humana præeminet exterioribus, vel corporalibus (1) membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

Articulus iv. — *Utrùm solus Deus debeat orari.*—(*4, dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 5, *quæst.* 1, *et dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *ad* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd solus Deus debet orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est art. præc. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandùs.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere, tum quia plerùmque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quàm voce, secundùm illud quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 15: *Orabo spiritu, orabo et mente;* tum etiam quia, ut Augustinus dicit in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 13, 15 et 16, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi in quantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel in purgatorio etiam existentes, sunt multùm Deo conjuncti per gratiam; ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in paradiso, debemus orationem porrigere.

Sed contra est quod dicitur Job. 5, 1 : *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.*

Respondeo dicendum quòd oratio porrigitur alicui dupliciter : uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundùm illud psalmi 83 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat; sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideò dicitur Apoc. 8, 4, quòd *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando; nam à sanctâ Trinitate petimus ut nostri misereatur; ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum quòd illi soli impendimus orando religionis cultum, à quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem; non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum quòd mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, consideratâ eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipuè interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit in 12 Moral., cap. 14, ante med., in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantùm ad interiores motus cordis, maximè autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde : et ideò petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondùm fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus; et ideò eorum suffragia non imploramus orando, sed

(1) Ita Mss. editi *et corporalibus.*

à vivis petimus colloquendo.

Articulus v. — *Utrùm in oratione debeamus aliquid determinatè à Deo petere.*— (*4, dist. 15, quæst. 4, art. 4, quæst. 1, et opusc. 3, cap. 140.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in oratione nihil determinatè à Deo petere debeamus, quia, ut Damascenus dicit, lib. 3 Fid. orth., cap. 24, in princ., *oratio est petitio decentium à Deo;* unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundùm illud Jac. 4, 3 : *Petitis, et non accipitis, eò quòd malè petatis.* Sed, sicut dicitur Rom. 8, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Ergo non debemus aliquid orando determinatè petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinatè ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa (ord. August.) super illud psalm. 32 : *Exultate, justi, in Domino.* Ergo non debemus aliquid determinatè à Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala à Deo petenda non sunt; ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinatè aliquid à Deo in oratione petendum.

Sed contra est quòd Dominus Matth. 6, et Luc. 4, docuit discipulos determinatè petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Maximus Valerius refert, lib. 7, cap. 2, de Socrate Philos. : *Socrates nihil ultra petendum à diis immortalibus arbitrabatur, quàm ut bona tribuerent : quia hi demùm scirent quid unicuique esset utile, nos autem plerùmque id votis expetimus quod non impetrâsse melius foret.* Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantùm ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest malè et benè uti; sicut sunt divitiæ, *quæ,* ut ibidem dicitur, *multis exitio fuêre; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpè miserabiles cernuntur; splendida conjugia, quæ nonnunquàm funditùs domos evertunt.* Sunt tamen quædam bona quibus homo malè uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt; hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur : quæ quidem sancti orando absolutè petunt, secundùm illud psal. 79, 4 : *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et iterùm psalm. 118, 35 : *Deduc me in semitam mandatorum tuorum.*

Ad primum ergo dicendum quòd licèt homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quòd inspirando nobis sancta desideria, rectè postulare nos facit. Unde Dominus dicit Joan. 4, 24, quòd veros adoratores *adorare oportet in spiritu et veritate.*

Ad secundum dicendum quòd cùm orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de quâ dicitur 1 ad Timoth. 2, 4, quòd *vult omnes homines salvos fieri.*

Ad tertium dicendum quòd sic ad bona Deus nos invitat, quòd ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

Articulus vi. — *Utrùm homo debeat temporalia petere à Deo, orando.* — (*4, dist. 15, quæst. 4, art. 5, quæst. 1.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat temporalia petere à Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere; dicitur enim Matth. 6, 33 : *Primùm quærite regnum Dei, et justitiam ejus; et hæc omnia adjicientur vobis,* scilicet temporalia; quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione à Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundùm quòd dicitur Matth. 6, 25 : *Nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis.* Ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat 2 ad Cor. 4, 18 : *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna.* Ergo non debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere à Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solùm spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione à Deo petenda.

Sed contra est quod dicitur Prov. 30, 8 : *Tribue tantùm victui meo necessaria.*

Respondeo dicendum quòd sicut Augustinus dicit ad Probam, de orando Deum, epist. 130, al. 121, cap. 12 : *Hoc licet orare quod licet desiderare.* Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem, in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et in quantum nobis organicè deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 8, ad fin. Et ideò pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam, loc. cit., cap. 6 et 7, quòd *sufficientiam vitæ non indecenter vult quisquis eam vult, et non ampliùs; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cùm habentur, ut teneantur; cùm non habentur, ut habeantur orandum est.*

Ad primum ergo dicendum quòd temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundariò. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 16, parùm à

princ. : *Cùm dixit : Illud primò quærendum est* (scilicet regnum Dei), *significavit, quia hoc* (scilicet temporale bonum) *posteriùs quærendum est, non tempore, sed dignitate; illud tanquàm bonum nostrum, hoc tanquàm necessarium nostrum.*

Ad secundum dicendum quòd non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua, et inordinata, ut supra habitum est, quæst. 55, art. 6.

Ad tertium dicendum quòd quando mens nostra intendit temporalibus rebus, ut in eis quiescat, remanet in eis depressa; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursùm.

Ad quartum dicendum quòd ex quo non petimus temporalia tanquàm principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud, eo tenore à Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur, secundùm quòd expediunt ad salutem.

Articulus vii. — *Utrùm debeamus pro aliis orare.* — (*3 part., quæst.* 21, *art.* 3, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 4, *quæst.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominicâ petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodiè*, etc. Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quòd oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso; unde super illud Joan. 16 : *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit, tract. 102, à princ. : *Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus; unde non simpliciter dictum est,* DABIT, *sed* DABIT VOBIS. Ergo videtur quòd non debeamus pro aliis orare, sed solùm pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundùm illud Jerem. 7, 16 : *Tu ergo noli orare pro populo hoc... et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro se ipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quòd non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 5, 16 : *Orate pro invicem ut salvemini.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solùm nobis, sed etiam aliis; hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet, quæst. 25 et 26. Et ideò charitas hoc requirit ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 14, in Op. imperf., parùm à princ. : *Pro se orare necessitas cogit; pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Cyprianus dicit in lib. de Oratione dominicâ, inter princ. et med., *ideò non dicimus,* PATER MEUS, *sed* NOSTER, *nec,* DA MIHI, *sed,* DA NOBIS, *quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantùm precetur; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit.*

Ad secundum dicendum quòd pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quòd oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat piè et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur, secundùm illud Jerem. 15, 1 : *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Nihilominùs tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundùm illud psal. 34, 13 : *Oratio mea in sinu meo convertetur;* Glossa interl., *id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus meâ mercede.*

Ad tertium dicendum quòd etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro justis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem; sicut etiam correctio, quâ fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundùm illud Eccle. 7, 14 : *Nemo potest corrigere quem Deus despexerit.* Et ideò dicitur 1 Joan. 5, 16 : *Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Sed sicut nulli, quamdiù vivit hìc, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere à reprobatis, ut Augustinus dicit in lib. de Corrept. et Gratiâ, cap. 15, parùm à princ., ita etiam nulli est negandum orationis suffragium. Pro justis etiam est orandum triplici ratione : primò quidem quia multorum preces faciliùs exaudiuntur; unde super illud Rom. 15 : *Adjuvetis me in orationibus vestris,* dicit Glossa ord. Ambros. : *Benè rogat Apostolus minores pro se orare; multi enim minimi, dùm congregantur unanimes, fiunt magni : et multorum preces impossibile est quòd non impetrent,* illud scilicet quod est impetrabile. Secundò ut à multis gratiæ agantur Deo de beneficiis, quæ conferuntur justis; quæ etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum 2 ad Corinth. 1. Tertiò ut majores non superbiant, dùm considerant se minorum suffragiis indigere.

Articulus viii. — *Utrùm debeamus pro inimicis orare.* — (3, *dist.* 30, *art.* 2, *corp.*, *et Virt. quæst.* 2, *art.* 8, *corp., fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. 15, 4, *quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed in sacrâ Scripturâ inducuntur multæ imprecationes contra inimicos; dicitur enim in psal. 6, 11 : *Erubescant, et conturbentur omnes inimici mei; convertantur, et erubescant valdè*

velociter. Ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros magis quàm pro eis.

2. Præterea, vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundùm illud Apoc. 6, 10: *Usquequò non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terrâ?* unde et de vindictâ impiorum lætantur, secundùm illud psal. 57, 11: *Lætabitur justus, cùm viderit vindictam.* Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis, et ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licitè impugnant inimicos; alioquin omnia bella essent illicita; quod est contra supra dicta, quæst. 40, art. 1. Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 44: *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

Respondeo dicendum quòd orare pro alio charitatis est, sicut dictum est art. præc. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu de Charitate, qu. 25, art. 8 et 9, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quòd diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundùm præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum juvare in necessitatis articulo; vel si veniam peteret. Sed in speciali absolutè inimicos diligere, et eos juvare, perfectionis est.

Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quòd autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Ad primum ergo dicendum quòd imprecationes quæ in sacrâ Scripturâ ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi: primò secundùm quòd prophetæ solent *in figurâ imprecantis futura prædicere*, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 21, circa med.; secundò prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque à Deo in correctionem mittuntur; tertiò quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur; quartò conformant voluntatem suam divinæ justitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum quòd, sicut in eodem libro, cap. 22 à med., et lib. 2 de QQ. Evang., quæst. 45, ad fin., Augustinus dicit, *vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt;* vel, sicut dicitur in libro de QQ. veteris et novi Testamenti, quæst. 68, *postulant se vindicari, non voce, sed ratione; sicut sanguis Abel clamavit de terrâ.* Lætantur autem de vindictâ non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum quòd licitum est impugnare inimicos, ut compescantur à peccatis; quod cedit in bonum eorum et aliorum; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

Articulus IX. — *Utrùm convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.* — (3, *quæst.* 34, *quæst.* 1, *art.* 6, *et opusc.* 3, *cap.* 284, *usque in fin.*, *et opusc.* 7.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundùm illud Luc. 1, 49: *Sanctum nomen ejus;* regnum etiam ejus est sempiternum, secundùm illud psalmi 144, 13: *Regnum tuum, Domine, regnum omnium seculorum;* voluntas etiam Dei semper impletur, secundùm illud Isa. 46, 10: *Omnis voluntas mea fiet.* Vanum ergo est petere quòd nomen Dei sanctificetur, quòd regnum ejus adveniat, et quòd voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere à malo, quàm consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus, et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cùm non respondeant donis Spiritûs sancti.

4. Præterea, secundùm Lucam in oratione dominicâ ponuntur solùm quinque petitiones, ut patet Luc. 11. Superfluum ergo fuit quòd secundùm Matthæum septem petitiones ponerentur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentiâ suâ nos prævenit. Sed Deus suâ benevolentiâ nos prævenit, quia *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur 1 Joan. 4, 19. Superfluè ergo præmittitur petitionibus: *Pater noster qui es in cœlis;* quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

Respondeo dicendum quòd oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 12, *si rectè et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quàm quod in istâ oratione dominicâ positum est.* Quia enim oratio est quodammodò desiderii nostri interpres apud Deum, illa rectè solùm orando petimus quæ rectè desiderare valemus. In oratione autem dominicâ non solùm petuntur omnia quæ rectè desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt; ut sic hæc oratio non solùm instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectûs. Manifestum est autem quòd primò cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundùm quòd volumus frui gloriâ ejus; quo-

rum primum pertinet ad dilectionem quâ Deum in seipso diligimus; secundum verò pertinet ad dilectionem quâ diligimus nos in Deo. Et ideò prima petitio ponitur: *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei; secunda verò ponitur: *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire.

Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens; per se quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter: uno modo directè et principaliter, secundùm meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo et quantùm ad hoc ponitur: *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terrâ*. Alio modo instrumentaliter, et quasi coadjuvans nos ad merendum; et ad hoc pertinet quod dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodiè;* sive hoc intelligatur de pane sacramentali; cujus quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victûs, sicut dicit Augustinus ad Probam, ut sup., cap. 11, in med., quia et Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus; unde et in Evangelio Matthæi scriptum est: *Supersubstantialem*, id est, *præcipuum*, ut Hieronymus exponit, super cap. 6 Matth.

Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos à beatitudine prohibent: primò quidem peccatum, quod directè excludit à regno, secundùm illud 1 ad Cor. 6, 9: *Neque fornicarii, neque idolis servientes*, etc., *regnum Dei possidebunt;* et ad hoc pertinet quod dicitur: *Dimitte nobis debita nostra.* Secundò tentatio, quæ nos impedit ab observantiâ divinæ voluntatis; et ad hoc pertinet quod dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem;* per quod non petimus ut non tentemur, sed ut à tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertiò pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ; et quantùm ad hoc dicitur: *Libera nos à malo.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 5, in fin., cùm dicimus: *Sanctificetur nomen tuum*, non petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur: *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet; sed, sicut Augustinus dicit ad Probam, ut sup., cap. 11, ante med., *desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus.* Quod autem dicitur: *Fiat voluntas tua*, rectè intelligitur, ut obediatur præceptis tuis; *sicut in cælo, et in terrâ*, id est, sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfectè complebuntur in vitâ futurâ; aliæ verò quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 115.

Ad secundum dicendum quòd cùm oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive intentionis, in quo prius est finis quàm ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni quàm remotio mali.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus in libro 2 de Sermone Domini in monte, cap. 11, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens: *Si timor Dei est, quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est, quâ beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est, quâ beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus; et sic non lugebimus. Si fortitudo est, quâ beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, quâ beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur à malo: ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 116, in princ., *Lucas in oratione dominicâ petitiones non septem, sed quinque complexus est; ostendens enim, tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodò repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi;* quia scilicet ad hoc præcipuè voluntas Dei tendit ut ejus sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultimâ posuit: *Libera nos à malo*, Lucas non posuit ut sciat unusquisque in eo se liberari à malo quòd non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum quòd oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi; quæ quidem præcipuè excitatur in nobis considerando ejus charitatem ad nos, quâ bonum nostrum vult; et ideò dicimus: *Pater noster;* et ejus excellentiam, quâ potest; et ideò dicimus: *Qui es in cælis.*

Articulus x. — *Utrùm orare sit proprium rationalis creaturæ.* — (*4, dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 6, *quæst.* 1, *et* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd orare non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare; nam et Filius dicit Joan. 14, 16: *Ego rogabo Patrem meum;* et de Spiritu sancto dicit Apostolus, Rom. 8, 26: *Spiritus postulat pro nobis.*

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cùm sint intellectuales substantiæ. Sed ad angelos pertinet orare; unde in psal. 96, 8, dicitur: *Adorate eum, omnes angeli ejus.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare cujus est invocare Deum; quod præcipuè fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundùm illud psalmi 146, 9: *Qui*

dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra oratio est actus rationis, ut supra habitum est, art. 1 hujus quæst. Sed rationalis creatura à ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, ibid., oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur; sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo propriè competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem, quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius; bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundùm naturam assumptam, scilicet humanam, non secundùm divinam; Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum quòd intellectus et ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut in 1 habitum est, quæst. 79, art. 8; differunt autem secundùm *perfectum* et *imperfectum.* Et ideò quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt angeli, distinguuntur à rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum quòd pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum, quo à Deo moventur.

Articulus xi. — *Utrùm sancti qui sunt in patriâ, orent pro nobis.* — (4, *qu.* 15, *qu.* 4, *art.* 6, *quæst.* 2, *et dist.* 2, *et dist.* 45, *qu.* 3, *art.* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sancti qui sunt in patriâ, non orent pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quàm aliis. Sed sancti qui sunt in patriâ, non merentur sibi, nec pro se orant, quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfectè suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patriâ, sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patriâ, pro nobis orant.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patriâ, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solùm superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent, quamdiù sunt à corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus; cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minùs ante resurrectionem, orant pro nobis.

Sed contra est quod dicitur 2 Machab. ult., 14 : *Hic est qui multùm orat pro populo, et universâ sancta civitate, Jeremias propheta Dei.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit, lib. cont. Vigilant., ante med.: Vigilantii error fuit, quòd *dùm vivimus, mutuò pro nobis orare possumus ; postquàm autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio ; præsertim cùm martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant.* Sed hoc est omninò falsum, quia cùm oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est art. 7 et 8 hujus quæst., quantò sancti qui sunt in patriâ, sunt perfectioris charitatis, tantò magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt; et quantò sunt Deo conjunctiores, tantò eorum orationes sunt magis efficaces; habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentiâ in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur Hebr. 7, 25 : *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis* (1). Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium, loc. sup. cit., dicit : *Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant ; quantò magis post coronas, victorias et triumphos?*

Ad primum ergo dicendum quòd sanctis qui sunt in patriâ, cùm sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro quâ orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divinâ acceptatione.

Ad secundum dicendum quòd sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum; et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundùm Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantùm ad pœnas quas patiuntur, et secundùm hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum quòd Deus vult inferiora per omnia superiora juvari, et ideò oportet non solùm superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quòd imploratio inferioris sancti efficacior sit, vel quia devotiùs implo-

(1) Vulgata : *Salvare in perpetuum potest accedens per semetipsum ad Deum ; semper vivens ad interpellandum pro nobis.*

ratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum quòd quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideò invocamus eos nominibus quibus hìc vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt; et iterùm propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. 3, 6: *Ego sum Deus Abraham,* etc.

Articulus xii.— *Utrùm oratio debeat esse vocalis.* — (3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 2, *quæst.* 1.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet, art. 4 hujus quæst., principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 2. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundùm illud Matth. 6, 6: *Tu autem cùm oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito.* Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est quod dicitur in psalmo 141, 1: *Voce meâ ad Dominum clamavi, voce meâ ad Dominum deprecatus sum.*

Respondeo dicendum quòd duplex est oratio, communis et singularis: communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in personas totius fidelis populi Deo offertur; et ideò oportet quòd talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non posset fieri, nisi esset vocalis, et ideò rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam altâ voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio verò singularis est quæ offertur à singulari personâ cujuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis; et de hujusmodi orationis necessitate non est quòd sit vocalis. Adjungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione; primò quidem ad excitandam interiorem devotionem, quâ mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundùm apprehensionem, et per consequens secundùm affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 9, circa princ., quòd *verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acriùs excitamus.* Et ideò in singulari oratione tantùm est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantùm proficit ad excitandum interiùs mentem. Si verò mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est à talibus cessandum, quod præcipuè contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista, psalmo 26, 8, dicebat: *Tibi dixit cor meum: Exquisivit te facies mea;* et de Annâ legitur 1 Reg. 1, 13, quòd *loquebatur in corde suo.* Secundò adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundùm illud totum quod ex Deo habet, id est, non solùm mente, sed etiam corpore; quod præcipuè competit orationi, secundùm quòd est satisfactoria. Unde dicitur Oseæ ultimo 3: *Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum; et reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Tertiò adjungitur vocalis oratio ex quâdam redundantiâ ab animâ in corpus, ex vehementi affectione, secundùm illud psalmi 15, 9: *Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea.*

Ad primum ergo dicendum quòd vocalis oratio non profertur ad hoc quòd aliquid ignotum Deo manifestetur; sed ad hoc quòd mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum quòd verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipuè minùs devotas.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. hom., 13, in Op. imperf., inter med. et fin., *eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut à conventu videatur.* Unde *orans nihil novum facere debet, quod aspiciunt homines, vel clamando, ut audiatur ab aliis, vel pectus apertè percutiendo, vel manus expandendo, ut videatur à multis.* Nec tamen, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Sermone Domini in monte, cap. 3, in princip., *videri ab hominibus nefas est; sed ideò hoc agere, ut ab hominibus videaris.*

Articulus xiii. — *Utrùm de necessitate orationis sit quòd sit attenta.*

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd de necessitate orationis sit quòd sit attenta. Dicitur enim Joan. 4, 24: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

2. Præterea, oratio est *ascensus intellectûs in Deum.* Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

3. Præterea, de necessitate orationis est quòd careat omni peccato. Sed non est absque peccato quòd aliquis orando evagationem mentis patiatur; videtur enim deridere Deum, sicut si alicui homini loqueretur, et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit in lib. de Constit. monast., cap. 1, circa med., quòd *divinum auxilium est implorandum non remissè, nec mente hùc vel illùc evagante; eò quòd talis non solùm non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit.* Ergo de necessitate orationis videtur quòd sit attenta.

Sed contra est quòd etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundùm illud psal. 39, 13: *Cor meum dereliquit me.*

Respondeo dicendum quòd quæstio hæc præcipuè habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter: uno modo per quod meliùs

pervenitur ad finem; et sic attentio absolutè orationi necessaria est. Alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis: primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quòd attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, quâ aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare; et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Gregorius dicit (implic. lib. 22 Moral., cap. 13, ante med.) Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur 1 Cor. 14, 14: *Si orem linguâ, mens mea sine fructu est.*

Sciendum tamen quòd triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi: una quidem, quâ attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, quâ attenditur ad sensum verborum; tertia, quâ attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro quâ oratur; quæ quidem est maximè necessaria; et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, quâ mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore, in lib. de Modo orandi, cap. 2, à med.

Ad primum ergo dicendum quòd *in spiritu et veritate* orat qui ex instinctu Spiritûs ad orandum accedit, etiam si ex aliquâ infirmitate mens postmodùm evagetur.

Ad secundum dicendum quòd mens humana propter infirmitatem naturæ diù stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora; et ideò contingit quòd quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subitò evagetur ex quâdam infirmitate.

Ad tertium dicendum quòd si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit in Regulâ, scil. epist. 121, al. 109, parùm ante med. *Psalmis et hymnis cùm oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.* Evagatio verò mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit, loc. cit. in arg.: *Si verè debilitatus à peccato fixè nequis orare, quantùmcumque potes, teipsum cohibeas; et Deus ignoscit; eò quòd non ex negligentiâ, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo.*

Articulus xiv. — *Utrùm oratio debeat esse diuturna.* — (*4, dist.* 15, *qu.* 4, *art.* 2, *qu.* 2, *et* 3, *et Rom.* 1, *lect.* 5, *et* 1 *Cor.* 3, *et* 1 *Thess.* 5, *lect.* 2, *fin.*)

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. 6, 7: *Orantes nolite multùm loqui.* Sed oportet multùm loqui diù orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tantò est sanctius, quantò magis ad unum restringitur, secundùm illud psal. 26, 4: *Unam petii à Domino, hanc requiram.* Ergo et oratio tantò est Deo acceptior, quantò est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quòd homo transgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipuè in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundùm illud Exod. 19, 21: *Contestare populum, ne fortè velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo.* Sed à Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth. 6. Ergo non licet ultra orationem protendere.

4. Sed contra, videtur quòd continuè sit orandum; quia Dominus dicit Luc. 18, 1: *Oportet semper orare, et non deficere;* et 1 ad Thessal. 5, 17: *Sine intermissione orate.*

Respondeo dicendum quòd de oratione dupliciter loqui possumus: uno modo secundùm seipsam; alio modo secundùm causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis; ex quo procedere debet oratio; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur 1 ad Corinth. 10. Et secundùm hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 9, in princ.: *In ipsâ fide, spe et charitate continuato desiderio semper oramus.* Sed ipsa oratio secundùm se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed, sicut Augustinus dicit ibid., *ideò per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantùmcumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acriùs excitemus.* Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantùm duret, quantùm est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cùm verò hanc mensuram excedit, ita quòd sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 10: *Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodò jaculatas; ne illa, vigilanter erecta, quæ oranti plurimùm necessaria est, per productiores moras evanescat, atque hebetetur intentio: at per hoc etiam ipsi satis ostendunt, hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non citò esse rumpendam.* Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit ad Probam, epist. cit., cap. 10, *non est hoc orare in multiloquio, si diutiùs oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quòd pernoctaverit in orando, et quòd prolixiùs oraverit, ut nobis præberet exemplum.* Et postea subdit : *Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multùm loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis; multùm autem precari, est ad eum quem precamur diuturnâ et piâ cordis excitatione pulsare. Plerùmque autem hoc negotium plus gemitibus quàm sermonibus agitur, plus fletu quàm affatu.*

Ad secundum dicendum quòd prolixitas orationis non consistit in hoc quòd multa petantur, sed in hoc quòd affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum quòd Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Ad quartum dicendum quòd aliquis continuè orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est in corp. art., vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, putà cùm aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat et quiescit.

Articulus xv. — *Utrùm oratio sit meritoria.* — (*Sup., art.* 7, *ad* 2, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 7, *qu.* 2, *per tot., et qu.* 3, *corp., et ad* 3.)

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratiâ. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundùm illud Luc. 11, 13 : *Pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se.* Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maximè videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur; sicut Paulus non est exauditus petens à se removeri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipuè fidei innititur, secundùm illud Jacobi 1, 6 : *Postulet autem in fide nihil hæsitans.* Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est quod super illud psalmi 34 : *Oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa interl. : *Et si eis non profuit, ego tamen non sum meâ mercede frustratus.* Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 13 hujus qu., oratio præter effectum spiritualis consolationis, quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectûs, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio à charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est art. 3 hujus quæst., concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre; ad charitatem verò pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus, ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria; sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est, quæst. præced., art. 1 et 2. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratiâ Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit in libro de Verbis Domini, serm. 5, cap. 4, et serm. 29, cap. 1, in fin. : *Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet;* et Chrysostomus dicit (habetur in Cat. aur. D. Thom.) in cap. 18 Luc., in princ. : *Nunquàm oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, suâ pietate instigat.*

Ad primum ergo dicendum quòd oratio sine gratiâ gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliquâ gratiâ, quasi ex gratuito dono, quia ipsum *orare* est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro de Perseverantiâ, cap. 23, ad fin.

Ad secundum dicendum quòd ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quàm ad id quod petitur. Meritum enim præcipuè ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directè se extendit quandoque, ad aliqua alia, ut ex dictis patet, art. 6 et 7 hujus quæst. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud; sed quandoque hoc petendo et desiderando, meritum amittit, putà si petat à Deo complementum alicujus peccati, quod est non piè orare. Quandoque verò non est necessarium ad salutem, nec manifestè saluti contrarium; et tunc licèt orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit in libro Sententiarum Prosperi (Prosper in lib. Sentent., quas ex August. collegit, sent. 212) : *Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quàm ægrotus.* Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si verò id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad

ejus salutem, meretur illud non solùm orando, sed etiam alia bona opera faciendo; et ideò indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere : *Quædam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 102, paulò à princ. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseverent. Et propter hoc dicit Basilius in lib. Constit. monast., cap. 1, vers. fin. : *Ideò quandoque petis et non accipis, quia perperàm postulâsti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.* Quia verò homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 114, art. 6, ideò per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est, art. 7 hujus quæst., ad 2 et 3. Et ideò ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet pro se petat necessaria ad salutem, piè, et perseveranter.

Ad tertium dicendum quòd oratio innititur principaliter fidei, non quantùm ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantùm ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

ARTICULUS XVI. — *Utrùm peccatores orando impetrent aliquid à Deo.* — (*Inf., quæst.* 178, *art.* 2, *ad* 1, *et Pot. quæst.* 6, *art.* 9, *ad* 5, *et Joan.* 4, *lect.* 3.)

Ad sextum decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores orando non impetrent aliquid à Deo. Dicitur enim Joan. 9, 31 : *Scimus quia peccatores Deus non audit;* quod consonat ei quod dicitur Proverb. 28, 9 : *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid à Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid à Deo.

2. Præterea, justi impetrant à Deo illud quod merentur, ut supra habitum est, art. præc., ad 2. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratiâ carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa (vetus interl. implic.) 2 ad Timoth. 3, super illud : *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes;* et ita non piè orant; quod requiritur ad hoc quòd oratio impetret, ut supra dictum est, art. præc., ad 2. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus (alius auctor.) dicit super Matth., hom. 14, in Op. imperf., à med. : *Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit.* Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni; vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi à Christo institutam non servant.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joannem, tract. 44, à med. : *Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset : Domine, propitius esto mihi peccatori;* et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 18, in Op. imperf., parùm ante med. : *Omnis qui petit, accipit; id est, sive justus sit, sive peccator.*

Respondeo dicendum quòd in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus, et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, in quantum peccator, id est, secundùm desiderium peccati, in hoc à Deo non auditur ex misericordiâ, sed quandoque auditur ad vindictam, dùm Deus permittit peccatorem adhuc ampliùs ruere in peccata. Deus enim *quædam negat propitius, quæ concedit iratus,* ut Augustinus dicit, tract. 73 in Joan., à princ., et de Verb. Dom., serm. 53, cap. 7, circa fin. Orationem verò peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitiâ, quia peccator hoc non meretur, sed ex purâ misericordiâ (vid. art. præc., ad 1), observatis tamen quatuor præmissis conditionibus, art. præc., ad 2, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè, et perseveranter.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 44, à med., illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondùm perfectè illuminati; et ideò non est ratum; quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, in quantum est peccator; per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum quòd peccator non potest piè orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia quantùm ad hoc quòd petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum velle, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 1, ad 3, et quæst. 59, art. 1, Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est art. 7 huj. quæst., ad 2, oratio dominica profertur ex personâ communi totius Ecclesiæ; et ideò si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantùm ad suam personam; est enim verum quantùm ad personam Ecclesiæ, extra quam est meritò, et ideò fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideò ipsi orantes exaudiuntur, secundùm illud Eccli. 38, 2 : *Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

ARTICULUS XVII. — *Utrùm convenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 3, *Phil.* 4, *et* 1 *Tim.* 2.)

Ad decimum septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse orationis partes, *obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones.* Obsecratio enim videtur esse quædam adjuratio. Sed, sicut Origenes dicit super Matth., tract. 35,

parùm ante fin., *non oportet quòd vir qui vult secundùm Evangelium vivere, adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare.* Ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

2. Præterea, oratio, secundùm Damascenum, lib. 3 orth. Fid., cap. 24, in princ., est *petitio decentium à Deo.* Inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita; alia verò ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

In contrarium est auctoritas Apostoli 1 ad Tim. 2.

Respondeo dicendum quòd ad orationem tria requiruntur : quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat, quod significatur nomine *orationis*, quia oratio est *ascensus intellectûs* (1) *in Deum.* Secundò requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis;* sive petitio proponatur determinatè, quod quidam nominant propriè *postulationem;* sive indeterminatè, ut cùm quis petit juvari à Deo, quod nominant *supplicationem;* sive solùm factum narretur, secundùm illud Joan. 11, 3 : *Ecce quem amas, infirmatur,* quod vocant *insinuationem.* Tertiò requiritur ratio impetrandi quod petitur; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundùm illud Dan. 9, 17 : *Propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam;* et ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est per sacra contestatio, sicut cùm dicimus : *Per nativitatem tuam libera nos, Domine.* Ratio verò impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio;* quâ de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collectâ dicitur. Et ideò dicit Glossa (ord. super illud : *Obsecrationes, orationes,* etc.), 1 ad Timoth. 2, quòd *in missâ obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem,* in quibus quædam sacra commemorantur; *orationes sunt in ipsâ consecratione*, in quâ mens maximè debet elevari in Deum; *postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine.* In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi; sicut in collectâ Trinitatis, quod dicitur : *Omnipotens sempiterne Deus*, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur : *Qui dedisti famulis tuis*, etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur : *Præsta, quæsumus,* etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur : *Per Dominum nostrum,* etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem Patrum (collat. 9, cap. 11, 12 et 13), dicitur : *Obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cùm aliquid Deo vovemus; postulatio, cùm pro aliis petimus, gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert.* Sed primum melius est (2).

Ad primum ergo dicendum quòd *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad secundum dicendum quòd oratio communiter sumpta includit omnia quæ hìc dicuntur, sed secundùm quòd contra alia dividitur, importat propriè ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum quòd in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum et idem priùs est futurum quàm sit præteritum. Et ideò gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem; sed idem beneficium priùs postulatur, et ultimò cùm acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur; postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum, à quo petimus; orationem autem præcedit obsecratio, quâ ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

QUÆSTIO LXXXIV.

De exterioribus actibus latriæ. — (*In tres articulos divisa.*)

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriæ, et primò de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundò de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertiò de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm adoratio sit actus latriæ; 2° utrùm adoratio importet actum interiorem vel exteriorem; 3° utrùm adoratio requirat determinationem loci.

Articulus primus. — *Utrùm adoratio sit actus latriæ, sive religionis.* — (*3, dist. 10, quæst. 1, art. 3, et 3 cont., cap.* 119.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd adoratio non sit actus latriæ, sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo : legitur enim Genes. 18, quòd Abraham adoravit Angelos; et 3 Regum 1 dicitur quòd Nathan propheta ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum in 10 de Civ. Dei (cap. 1, à med.). Sed adoratio debetur ei ratione majestatis; quia super illud ps. 28, *Adorate Dominum in atrio sancto ejus*, dicit Glossa (ord. Cassiod., super illud psal. 95 : *Introite in atria ejus*) : *De his atriis venitur in atrium, ubi majestas*

(1) Nicolaius, *mentis.*

(2) Ita Mss. et editi omnes præter Nicolaium qui hæc habet : *In collationibus autem Patrum* (*coll.* 9, *ex Isaac abbate, cap.* 11 *et seqq.*) : *Obsecratio est imploratio, seu petitio pro peccatis; quia vel pro præsentibus vel pro præteritis admissis suis unusquisque compunctus veniam deprecatur. Oratio est cùm aliquid vovemus Deo vel offerimus; cùm renuntiantes huic mundo, spondemus nos totâ cordis intentione Domino servituros; cùm pollicemur nos purissimam corporis castitatem, seu immobilem patientiam exhibituros perpetuò; vel cùm de corde nostro radices iræ seu tristitiæ mortem operantis funditùs eruendas vovemus. Postulatio, cùm pro aliis petimus, vel quam dùm sumus in fervore spiritûs constituti solemus emittere, pro charis nostris, vel pro totius mundi pace poscentes,* etc. *Gratiarum actio quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, cùm præterita Dei recolit beneficia, vel præsentia contemplatur, vel quanta Deus iis qui diligunt eum præparaverit, in futurum prospicit,* etc. *Sed primum est melius.*

adoratur. Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem unâ adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed contra est quod Matth. 4, 20, inducitur : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.*

Respondeo dicendum quòd adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quæst. 81, art. 2 et 3, quòd religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio quâ Deus adoratur, est religionis actus.

Ad primum ergo dicendum quòd Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundùm æqualitatem, sed secundùm quamdam participationem; et ideò aliâ veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et aliâ veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de quâ post dicetur, qu. 103. Et quia ea quæ exteriùs aguntur, signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio; sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 4, circa fin. : *Multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimiâ, sive adulatione pestiferâ; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem multùm eis additur, et adorandi. Quis verò sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit ?* Secundùm reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David; secundùm autem reverentiam quæ debetur Deo Mardochæus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem,* ut dicitur Esther 3 et 13; et similiter secundùm reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur Josue 5, quamvis possit intelligi quòd adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in personâ angeli apparebat et loquebatur. Secundùm autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes angelum adorare, Apoc. ult., tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis æquetur; unde ibi subditur : *Conservus tuus sum, et fratrum tuorum*; tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem; unde subditur : *Deum adora.*

Ad secundum dicendum quòd sub majestate divinâ intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet quòd in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum quòd quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cujus figuram cùm legitur de Abraham Genes. 18, quòd tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens : *Domine, si inveni gratiam,* etc. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

Articulus ii. — *Utrùm adoratio importet actum corporalem.* — (*Sup., quæst.* 81, *art.* 7, *et* 3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 3, *et* 3 *cont., cap.* 119.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Joan. 4, 23 : *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu secundùm illud 1 ad Corinth. 14, 15 : *Orabo spiritu, orabo et mente.* Ergo adoratio maximè importat spiritualem actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed contra est quòd super illud Exod. 20 : *Non adorabis ea, neque coles,* dicit Glossa ord. : *Nec affectu colas, nec specie adores.*

Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 13, in princ., quia ex duplici naturâ compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius, ideò ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo, quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundariò autem verbis exprimitur, ut supra dictum est, quæst. 83, art. 12, ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentiâ consistit; secundariò autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genuflectimus nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

Ad tertium dicendum quòd etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

Articulus iii. — *Utrùm adoratio requirat determinatum locum.* — (1 *Tim.* 11.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Joan. 4, 21 : *Venit hora quando*

neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem. Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. 26. Ergo eâdem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra est quod dicitur Isa. 56, et inducitur Luc. 19, 46 : *Domus mea domus orationis vocabitur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., in adoratione principalius est interior devotio mentis; secundarium autem est quod pertinet exteriùs ad corporalia signa. Mens autem interiùs apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco; sed corporalia signa necesse est quòd in determinato loco et situ sint. Et ideò determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundùm quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis, tam secundùm ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quàm etiam secundùm ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate; secundùm quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. 1.

Ad secundum dicendum quòd determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur; sed propter ipsos adorantes; et hoc triplici ratione : primò quidem propter loci consecrationem, ex quâ specialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione (1) Salomonis, 3 Reg. 8; secundò propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur; tertiò propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundùm illud Matth. 18, 20 : *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.*

Ad tertium dicendum quòd secundùm quamdam decentiam adoramus versùs orientem; primò quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cœli, qui est ab oriente; secundò propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur Genes. 2, secundùm litteram 70 Interpretum, quasi quæramus ad paradisum redire; tertiò propter Christum, qui est lux mundi, et *Oriens* nominatur, Zach. 6, et *qui ascendit super cælum cæli ad orientem*, psal. 67, 34, et ab oriente etiam expectatur venturus, secundùm illud Matth. 24, 27 : *Sicut fulgur exit ab oriente, et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis.*

(1) Al., *ex adoratione.*

QUÆSTIO LXXXV.

De his quæ Deo a fidelibus dantur, et primo de sacrificio. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex consideratio : primò quidem de his quæ Deo à fidelibus dantur; secundò de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis.

Circa sacrificia quæruntur quatuor : 1° utrùm offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ; 2° utrùm soli Deo sit sacrificium offerendum; 3° utrùm offerre sacrificium sit specialis actus virtutis; 4° utrùm omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

Articulus primus. — *Utrùm offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia; nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur Gen. 14, et quidam hæc, quidam illa animalia (1). Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis, omnes justi servaverunt. Sed non legitur de Isaac, quòd sacrificium obtulerit; neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur Sap. 10, 2, quòd *sapientia eduxit eum à delicto suo*. Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit 10 de Civ. Dei, cap. 5, 6 et 19, quòd sacrificia in quâdam significantiâ offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in lib. 2 de Doct. christ., cap. 3, non significant naturaliter, sed ad placitum, secundùm Philosophum, lib. 1 Periherm., cap. 2, in princ. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est quòd in quâlibet ætate, et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

Respondeo dicendum quòd naturalis ratio dictat homini quòd alicui superiori subdatur, propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundùm naturalem inclinationem ut

(1) Ita optimè Nicolaius. Al., *et quidam hæc, quidam illa, ut animalia*, iterùm : *Et quidam hæc, quidam verò alia, ut animalia.*

ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundùm suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideò ex naturali ratione procedit quòd homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundùm similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideò oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 95, art. 2., aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo; sicut quòd malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quòd tali pœnâ, vel tali puniantur, est ex constitutione divinâ vel humanâ. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideò in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humanâ vel divinâ; et ideò in hoc differunt.

Ad secundum dicendum quòd Adam et Isaac, sicut et alii justi, Deo sacrificium obtulerunt secundùm sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit, lib. 4 Moral., cap. 3, à princ., quòd apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur priùs (1) peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scripturâ, sed solùm de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse; ne quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur Isaac verò significavit Christum, in quantum ipse oblatus est in sacrificium; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum quòd significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundùm humanum placitum.

Articulus II. — *Utrùm soli Deo sit sacrificium offerendum.*—(1-2, *quæst.* 101, *art.* 3, *corp., et* 3 *part., quæst.* 48, *art.* 3, *corp., et* 1 *cont., cap.* 120, *fin., et psal.* 28, *et Rom.* 1, *lect.* 7, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cùm enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quòd omnibus illis sit sacrificium offerendum qui Divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur 2 Petr. 1; unde et de eis in ps. 81, 6, dicitur : *Ego dixi: Dii estis.* Angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet Job 1. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quantò aliquis major est, tantò ei major honor debet exhiberi. Sed angeli et sancti sunt multò majores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multò majorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, et munera offerentes, quàm sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multò magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est quod dicitur Exod. 22, 20: *Qui immolat diis, occidetur, præterquàm Domino soli.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exteriùs, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundùm illud Psalmistæ, psal. 50, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus,* quia, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 7, et qu. 84, art. 2, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundùm autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in 1 habitum est, qu. 118, art. 2. In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est, 1-2, art. 8, qu. 2 et 3. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia; sicut etiam *orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus,* ut Augustinus dicit 10 de Civ. Dei, cap. 19, paulò à princ. Hoc etiam videmus in omni republicâ observari quòd summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quòd cuicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideò in lege divinâ statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad primum ergo dicendum quòd nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per æqualitatem, sed per participationem; et ideò nec æqualis honor eis debetur.

Ad secundum dicendum quòd in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, quâ hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit 10 de Civ. Dei, cap. 19, ad fin., *dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 8 de Civ. Dei, cap. ult., in princ., *non constituimus martyribus templa, sacerdotia* (1); *quoniam non ipsi, sed Deus eorum*

(1) Ita legendum videtur verbum quod in Mss. obscurè ponitur, juxta Madalenam. Edit. omnes habent, *pueris*, contra mentem Gregorii, qui sic : *Quòd verò apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii*, etc. Edit. Patav. an. 1712 omittit *pueris*. Fortè redundat etiam *priùs*.

(1) Ita Mss. ex quibus edit. Rom. aliæque vetustæ, *templa sacerdotalia*. Nicolaius et editi posteriores ex Augustini textu : *Templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam*, etc.

nobis est Deus; unde sacerdos non dicit : Offero tibi sacrificium, Petre, vel, Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur (1).

Articulus iii. — *Utrùm oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus 10 de Civ. Dei, cap. 6, in princ. : *Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sanctâ societate inhæreamus Deo.* Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis, quæ fit per jejunium, pertinet ad abstinentiam; quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundùm illud Roman. 12, 1 : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Dicit etiam Apostolus ad Hebr. ult. 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Beneficentia autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt, quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

Sed contra est quòd in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est, 1-2, qu. 18, art. 6 et 7, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis participat quodammodò speciem ejus; sicut cùm quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodò fornicationis deformitatem, ita quòd si etiam aliàs non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quòd ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quòd in divinam reverentiam fit; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem ea quæ secundùm alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari; putà cùm aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cùm aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam; et secundùm hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus propriè sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc ipsum quòd Deo quâdam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet; et ideò cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quòd agitur ut sanctâ societate Deo inhæreamus.

Ad secundum dicendum quòd triplex est hominis bonum : primum quidem est bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, et orationem, et alios hujusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium; secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodò offertur per martyrium et abstinentiam, seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directè quidem, quando immediatè res nostras Deo offerimus; mediatè autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum quòd sacrificia propriè dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quòd animalia occidebantur et comburebantur, quòd panis frangitur, et comeditur, et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quòd homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directè dicitur, cùm Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. 26; non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, propriè loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes, quia non immediatè Deo, sed ministris divini cultûs exhibentur.

Articulus iv. — *Utrùm omnes teneantur ad sacrificia offerenda.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus, Rom. 3, 19 : *Quæcumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur.* Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc sacerdotes dicuntur, quòd sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Sed contra est quòd sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est, art. 1 huj. quæst.; ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

Respondeo dicendum quòd duplex est sacrificium, sicut dictum est art. 2 huj. qu. Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur : nam quoddam est quod ex hoc solùm laudem habet quòd Deo aliquid exteriùs offertur in protestationem divinæ subjectionis; et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege novâ, vel veteri; aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offe-

(1) Ita passim Mss. Editi, *exhortamur*

renda secundùm legis præcepta; illi verò qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exteriùs facienda in honorem divinum secundùm condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinatè ad hæc, vel ad illa. Aliud verò est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur; quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur; quidam verò sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

Ad primum ergo dicendum quòd ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd quamvis non omnes sciant explicitè virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicitè; sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est, qu. 2, art. 6 et 7.

Ad tertium dicendum quòd sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solùm pro se, sed etiam pro aliis; quædam verò sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet, in corp. art., et art. 2 et 3 hujus quæst.

QUÆSTIO LXXXVI.

De oblationibus et primitiis.—(*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de oblationibus et primitiis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti; 2° quibus oblationes debeantur; 3° de quibus rebus fieri debeant; 4° specialiter de oblationibus primitiarum, utrùm ad eas homines ex necessitate teneantur.

Articulus primus. — *Utrùm homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti; non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est, 1–2, qu. 103, art. 3 et 4. Sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis; dicitur enim Exod. 23, 14 : *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis;* et postea subditur : *Non apparebis in conspectu meo vacuus.* Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes, antequàm fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit Matth. 5, 23 : *Si offers munus tuum ad altare,* quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; postquàm autem oblationes sunt factæ, non restat locus iteratò offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundùm illud decretum sextæ synodi (scil. Constantinopolitanæ III, et est can. 23, ex his qui Trullani vocantur tom. 6 Conc.), quod habetur 1, quæst. 1, cap. *Nullus : Nullus qui sacram communionem dispensat, à percipiente gratiam aliquid exigat; si verò exegerit, deponatur.* Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit in concil. Roman. V, cap. 12, tom. 10 Concil., et habetur cap. 69 de Consecrat. : *Omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est qu. præc., art. 3, ad 3, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur, ita quòd si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est, et sacrificium. Unde Exod. 29, 18, dicitur : *Offeres totum arietem in incensum super altare; oblatio est Domino, odor suavissimus victimæ Dei;* et Levit. 2, 1, dicitur : *Anima cùm obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio.* Si verò sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quòd voluntariè offerantur, secundùm illud Exod. 25, 2 : *Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas.* Potest tamen contingere quòd aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione : primò quidem ex præcedenti conventione; sicut cùm alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census; secundò propter præcedentem deputationem, sive promissionem; sicut cùm aliquis offert donationem inter vivos, vel cùm relinquit in testamento Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterùm solvendam; tertio modo propter Ecclesiæ necessitatem, putà si ministri Ecclesiæ non haberent unde sustentarentur; quartò propter consuetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodò voluntaria, scilicet quantùm ad quantitatem vel speciem rei oblatæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in novâ lege homines non tenentur ad oblationes causâ solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et antequàm fiant sicut in primo, et tertio, et quarto modo, et etiam postquàm eas fecerint per deputationem, sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum quòd illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem, cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione

aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

ARTICULUS II. — *Utrùm solùm sacerdotibus debeantur oblationes.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd oblationes non solùm sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipuæ videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis *hostiæ* dicuntur, secundùm illud Hebr. ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo multò magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit, epist. 1 ad Heliodor., à med. Ergo non solùm sacerdotibus oblationes debentur.

3. Præterea, laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes et hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed contra est quod dicit canon Damasi I papæ (qui est 3 inter ejus Decreta, tom. 2 Concil., et habetur 10, qu. 1, cap. *Hanc consuetudinem*) : *Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodò sacerdotibus, qui quotidiè Domino servire videntur, licet comedere et bibere; quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel; nisi tantummodò Aaron et filiis ejus, Levit.* XXIV, 8.

Respondeo dicendum quòd sacerdos quodammodò constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. 5, et ideò ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo; et iterùm ea quæ sunt populi, putà preces, et sacrificia, et oblationes, per eum Domino debent exhiberi; secundùm illud Apostoli ad Hebr. 5, 1 : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Et ideò oblationes quæ à populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent; non solùm ut eas in suos usus convertant, verùm etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum, partim verò in his quæ pertinent ad proprium victum (quia *qui altari deserviunt, cum altari participant,* ut dicitur 1 ad Cor. 9), partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantùm fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi; quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 17, sup. illud : *Ut non scandalizemus* (et habetur cap. *Habebat,* 12, quæst. 1).

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ pauperibus dantur, sicut non propriè sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, in quantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundùm eamdem rationem oblationes dici possunt, tamen non propriè dictæ, quia non immediatè Deo offeruntur Oblationes verò propriè dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad secundum dicendum quòd monachi, sive alii religiosi, possunt oblationes recipere tripliciter : uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotum, vel ordinationem Ecclesiæ; alio modo, si sint ministri altaris, et tunc possunt accipere oblationes spontè oblatas; tertio modo, si parochiæ sint eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquàm Ecclesiæ rectores.

Ad tertium dicendum quòd oblationes, postquàm fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum; sicut vasa et vestimenta sacra; et hoc modo intelligitur dictum Damasi papæ, cit. in arg. *Sed cont.* Illa verò quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

ARTICULUS III. — *Utrùm homo possit oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis, quia secundùm jura humana (1 *Idem*, ff. de Condict. ob turp. caus.), *turpiter facit meretrix in hoc quòd est meretrix, non tamen turpiter accipit;* et ita licitè possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundùm illud Deut. 23, 18 : *Non offeres mercedem prostibuli..... in domo Domini Dei tui.* Ergo non licet facere oblationem de omnibus licitè possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quòd pretium canis offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quòd pretium canis justè venditi justè possidetur. Ergo non licet de omnibus justè possessis oblationem facere.

3. Præterea, Malach. 1, 8, dicitur : *Si offeratis claudum et languidum, nonne malum est?* Sed claudum et languidum animal est justè possessum. Ergo videtur quòd non de omni justè possesso possit oblatio fieri.

Sed contra est quod dicitur Prov. 3, 9 : *Honora Dominum Deum tuum de tuâ substantiâ.* Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid justè possidet. Ergo de omnibus justè possessis potest fieri oblatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Verb. Domini, serm. 35, cap. 2, in med., *si deprædareris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiæ, ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu.* Et ideò dicitur Eccli. 34, 21 : *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Unde patet quòd de injustè acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in quâ figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat, sed in lege novâ omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Titum 1. Et ideò, quantùm est de se, de quolibet licitè possesso potest oblatio fieri Per accidens tamen contingit quòd de aliquo licitè possesso oblatio fieri non potest; putà si vergat in detrimentum alterius; ut si filius aliquis offerat Deo id un-

de debet patrem nutrire, quod Dominus improbat Matth. 15, vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam, in novâ autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum quòd canis secundùm legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundùm illud Levit. ult., 27 : *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit.* Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur; tum quia idololatræ canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem, de quâ non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in novâ lege.

Ad tertium dicendum quòd oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter : uno modo ratione ejus ad quod offerebatur; unde dicitur Malach. 1, 8 : *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est?* sacrificia autem oportebat esse immaculata; secundò ex contemptu, unde ibidem subditur : *Vos polluistis nomen meum in eo quòd dicitis : Mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est;* tertio modo ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit; unde ibidem subditur : *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino.* Et hæ causæ eædem manent in lege novâ; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm ad primitias solvendas homines teneantur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad primitias solvendas homines non teneantur, quia Exod. 13, 9, datâ lege primogenitorum subditur : *Erit quasi signum in manu tuâ;* et ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege novâ. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito; unde dicitur Deut. 26, 2 : *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum : Profiteor hodiè coram Domino Deo tuo, quòd ingressus sum terram, pro quâ juravit patribus nostris ut daret eam nobis.* Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in novâ lege, nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed contra est quod dicitur 16, quæst. 7, cap. *Decimas : Oportet decimas et primitias, quas de jure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere.*

Respondeo dicendum quòd primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quâdam professione, Deut. 26, unde et ibidem subditur : *Suscipiens sacerdos cartallum,* scilicet primitiarum, *de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei tui;* et postea mandatur ei quòd dicat : *Idcircò nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi.* Offerebantur autem primitiæ ex speciali causâ, scilicet in recognitionem divini beneficii; quasi aliquis profiteatur se à Deo fructus terræ percipere, et ideò se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum, secundùm illud 1 Paralip. ult., 14 : *Quæ de manu tuâ accepimus, dedimus tibi.* Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideò primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre; et quia sacerdos *constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum,* ideò primitiæ oblatæ à populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num. 18, 8 : *Locutus est Dominus ad Aaron : Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum.* Pertinet autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis à Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem; sed quòd talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum; in novâ autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex quâ homines obligantur ut primitias solvant secundùm consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd cæremonialia propriè erant in signum futuri; et ideò ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundùm dictamen rationis naturalis. Et ideò in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum quòd primitiæ offerebantur in veteri lege, non solùm propter beneficium terræ promissionis datæ à Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ à Deo datorum. Unde dicitur Deut. 26, 10 : *Offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi;* et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quòd sicut Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundùm illud Psalm. 113, 19 : *Terram dedit filiis hominum.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit sup. illud Ezech. 45 : *Hæ sunt primitiæ*, et habetur cap. 1 de Constit. : *Ex majorum traditione introductum est quòd qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam.* Unde videtur quòd inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundùm consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est in corp. art., primitiæ dantur per modum oblationis; de cujus ratione est quòd sit voluntaria (1).

(1) Al., *sint voluntariæ.*

QUÆSTIO LXXXVII.

De decimis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de decimis, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti ; 2° de quibus rebus sint decimæ dandæ ; 3° quibus debeant dari ; 4° quibus competat eas dare.

Articulus primus. — *Utrùm homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti.* (*Quodl.* 2, *art.* 8, *et quodl.* 6, *art.* 10, *corp.*, *et Hebr.* 7, *col.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Lev. 27, 30 : *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt* ; et infra : *Omnium decimarum ovis, et bovis, et capræ, quæ sub pastoris virgâ transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino.* Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia; quia ratio naturalis non magis dictat quòd decima pars debeat dari, quàm nona vel undecima. Ergo vel est præceptum judiciale vel cæremoniale. Sed, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 103, art. 3, et quæst. 104, art. 3, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad judicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ quæ à Christo per Apostolos sunt mandata, secundùm illud Matth. ult., 20 : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis* ; et Paulus dicit Act. 20, 27 : *Non enim subterfugi quominùs annuntiarem vobis omne consilium Dei.* Sed neque in doctrinâ Christi, neque in doctrinâ Apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum; nam quod Dominus de decimis dicit, Matth. 23, 23 : *Væ vobis qui decimatis mentham et anethum,* etc. *Hæc oportuit facere,* ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur ; dicit enim Hilarius super Matth., can. 24, circa med. : *Decimatio olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti.* Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quàm ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solùm ex voto; legitur enim Genes. 28, 20, quòd *Jacob vovit votum dicens : Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in viâ, quâ ambulo...., cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis ; dicitur enim Num. 18, 24 : *Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi.* Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. 14, 22 : *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis, qui nascuntur in terrâ per annos singulos ; et comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus.* Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus ibidem 28, subditur : *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore ; et repones intra januas tuas ; venietque levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus, et vidua, qui intra portas tuas sunt, et comedent, et saturabuntur.* Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas in terris in quibus decimæ non solvuntur, omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando ; quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (serm. 219 de Temp., versùs fin., et habetur 16, qu. 1, cap. 66) : *Decimæ ex debito requiruntur ; et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt.*

Respondeo dicendum quòd decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei ; unde dicitur Malach. 3, 10 : *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo meâ.* Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi (1); partim autem erat judiciale, ex divinâ institutione robur habens. Quòd enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victûs ministraret, ratio naturalis dictat ; sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus, et aliis hujusmodi, stipendia victûs debentur à populo. Unde et Apostolus hoc probat 1 ad Cor. 9, 7, per humanas consuetudines, dicens : *Quis militat suis stipendiis unquàm ? aut quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit ?* Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultûs non est de jure naturali, sed est introducta institutione divinâ, secundùm conditionem illius populi cui lex dabatur : qui cùm in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat, unde sustentaretur ; unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum levitis darent, ut honorabiliùs viverent ; et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantùm ad determinationem decimæ partis erat judiciale ; sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam, secundùm populi illius conditionem ; quæ *judicialia præcepta* dicuntur ; licèt ex consequenti aliquid signi-

(1) Ita cod. Alcan. Al., *ratione.*

ficarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundùm illud 1 ad Cor. 10, 11: *Omnia in figurâ contingebant illis;* in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis solvendis, significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eò quòd denarius est quodammodò numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem verò quæ erat futura per Christum, esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed judiciale, ut dictum est hîc sup. Est autem hæc differentia inter cæremonialia et judicialia legis præcepta, ut supra diximus, 1-2, qu. 104, art. 3, quòd cæremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; judicialia verò etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem; sicut præceptum judiciale veteris legis est quòd qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur Exod. 22; quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundùm quamdam humanitatem; ut scilicet non minùs populus novæ legis ministris novi Testamenti exhiberet quàm populus veteris legis ministris veteris Testamenti exhibebat; cùm tamen populus novæ legis ad majora obligetur, secundùm illud Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum;* et cùm ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quàm ministri veteris Testamenti, ut probat Apostolus 2 ad Corinth. 2. Sic ergo patet quòd ad solutionem decimarum homines tenentur partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ; quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd præceptum de solutione decimarum, quantùm ad id quod erat morale, datum est in Evangelio à Domino, ubi dicit Matth. 10, 10: *Dignus est operarius mercede suâ* (1); et etiam ab Apostolo, ut patet 1 Cor. 9. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum quòd ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultûs; sed dicitur quòd primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideò etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultûs; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propriâ sponte quod sibi videbatur; sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. 14, 20, et similiter Jacob decimas vovit se daturum, Gen. 28, 20; quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, putà ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit: *Offeram tibi decimas.*

Ad quartum dicendum quòd secundæ decimæ, quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in novâ lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ verò decimæ quas cum pauperibus comedere debebant, in novâ lege augentur, per hoc quòd Dominus non solùm decimam partem, sed omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundùm illud Lucæ 11, 41: *Quod superest, date eleemosynam.* Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum quòd ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quàm temporalium colligendorum; et ideò Apostolus noluit uti potestate sibi à Domino traditâ, ut scilicet acciperet stipendia victûs ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant; alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter dissuetudinem, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit; nisi fortè propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiam si ab eis peterentur.

ARTICULUS II. — *Utrùm de omnibus teneantur homines decimas dare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, putà de mercationibus vel de militiâ. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de malè acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3. Sed oblationes, quæ immediatè Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quàm decimæ, quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de malè acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea, Levit. ult. non mandatur solvi decima nisi *de fructibus et pomis arborum, et animalibus, quæ transeunt sub virgâ pastoris.* Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proveniunt, sicut herbæ quæ nascuntur in horto, et alia hujusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate; sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum

(1) Vulgata, *cibo suo.*

aut animalium, remanent in ejus potestate; quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quædam verò quandoque in alium transferuntur per venditionem; quædam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est quod dicitur Gen. 28, 22: *Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Sed omnia quæ homo habet, sunt ei data divinitùs. Ergo de omnibus debet decimas dare.

Respondeo dicendum quòd de unaquâque re præcipuè est judicandum secundùm ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundùm illud Apostoli 1 ad Corinth. 9, 11: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Quasi per oppositum dicat: *Non magnum est si carnalia vestra metamus.* Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo possidet, sub carnalibus continentur.

Et ideò de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

Ad primum ergo dicendum quòd specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundùm conditionem populi illius, quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctiùs interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundùm illud 2 ad Timoth. 2, 4: *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis.* Et ideò in novâ lege tenentur homines ad decimas personales, secundùm consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, serm. 219 de Temp., parùm à princ. (et habetur 16, quæst. 1, cap. *Decimæ*): *De militiâ, de negotio, et artificio redde decimas.*

Ad secundum dicendum quòd aliqua malè acquiruntur dupliciter: uno modo quia ipsa acquisitio est injusta, putà quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram; quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare; tamen si aliquis ager sit emptus de usurâ, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usurâ, sed ex Dei munere. Quædam verò dicuntur malè acquisita, quia acquiruntur ex turpi causâ, sicut de meretricio, et histrionatu, et aliis hujusmodi; quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundùm modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere, quamdiù sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquàm pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundùm quòd competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros: quorum honestati non convenit ut etiam minima exactâ diligentiâ requirant; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 2, à med. Et ideò lex vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium; quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant, nec tamen de hoc reprehenduntur à Domino, sed solùm de hoc quòd majora, scilicet spiritualia præcepta, contemnebant; magis autem de hoc eos secundùm se commendabiles esse ostendit dicens: *Hæc oportuit facere*, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus (alius auctor) exponit, hom. 44 in Op. imperf., à med.) Quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare quàm in obligationem. Unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi fortè propter consuetudinem patriæ.

Ad quartum dicendum quòd de his quæ furto vel rapinâ tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequàm recuperet, nisi fortè propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si verò vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam, et à venditore, quia quantùm est de se, Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, in quantum proveniunt ex divino munere. Et ideò decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideò non debent priùs deduci tributa, et pretium operariorum, quàm solvantur decimæ; sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus.

ARTICULUS III. — *Utrùm decimæ sint clericis dandæ.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. 18. Sed clerici in novo Testamento habent possessiones et patrimoniales interdùm, et ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quòd eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis habet domicilium in unâ parochiâ, et colit agros in aliâ; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et aliâ parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in unâ parochiâ, et pascit oves in aliâ; in quibus et consimi-

libus casibus non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quòd aliquibus clericis determinatæ sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quòd milites decimas ab Ecclesiâ in feudum tenent; religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quòd solùm clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

Sed contra est quod dicitur Num. 18, 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo.* Sed filiis Levi succedunt clerici in novo Testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

Respondeo dicendum quòd circa decimas duo sunt consideranda: scilicet ipsum jus accipiendi decimas, et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum; et ideò eis solis competit hoc jus habere.

Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt; unde possunt in usum quorumlibet venire; et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum quòd in veteri lege, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 4, speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum. Sed in novâ lege decimæ dantur clericis, non solùm propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideò non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes, et primitiæ simul cum decimis.

Ad secundum dicendum quòd decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochiâ homo habitat; decimæ verò prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cujus terminis prædia sita sunt. Tamen jura determinant quòd in hoc servetur consuetudo diù obtenta, cap. *Cùm sint*, et cap. *ad Apostolicæ,* de Decimis, etc. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utriusque Ecclesiæ decimas solvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quàm illi in cujus territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato; sive pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quòd habent curam animarum.

ARTICULUS IV.—*Utrùm etiam clerici teneantur decimas dare.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam clerici teneantur decimas dare, quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quòd clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria; vel etiam alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quòd clerici tenentur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quòd clerici non sint immunes à solutione decimarum.

3. Præterea, sicut Num. 18 præcipitur quòd levitæ à populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quòd ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo quâ ratione laici debent dare decimas clericis, eâdem ratione clerici debent dare decimas summo pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod dicit Decretalis Paschalis II papæ (inter fragm. epist. ejusd., tom. 10 Concil., et habetur cap. 2 de Decimis, etc.): *Novum genus exactionis est ut clerici à clericis decimas exigant.*

Respondeo dicendum quòd idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi. Contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum eumdem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum clerici sunt, id est, in quantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; ex aliâ verò causâ, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum, quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem Ecclesiæ clerici; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia verò Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochiæ.

Ad secundum dicendum quòd religiosi, qui sunt clerici, si habent curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis verò religiosis, etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio; ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundùm diversas concessiones eis à Sede apostolicâ factas.

Ad tertium dicendum quòd in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ

autem levitis; et quia sub sacerdotibus levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc eâdem ratione tenentur clerici summo pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum quòd decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideò pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De voto, per quod aliquid Deo promittitur. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° quid sit votum; 2° quid cadat sub voto; 3° de obligatione voti; 4° de utilitate vovendi; 5° cujus virtutis sit actus; 6° utrùm magis meritorium sit facere aliquid ex voto quàm sine voto; 7° de solemnitate voti; 8° utrùm possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti; 9° utrùm pueri possint voto obligari ad religionis ingressum; 10° utrùm votum sit dispensabile, vel commutabile; 11° utrùm in solemni voto continentiæ possit dispensari; 12° utrùm requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas.

Articulus primus. — *Utrùm votum consistat in solo proposito voluntatis.* — (*4, dist. 38, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum consistat in solo proposito voluntatis, quia, secundùm quosdam, votum est *conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmatâ, quâ quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat*. Sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum; dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntariè facit. Sed propositum est actus voluntatis; promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit Lucæ 9, 62: *Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retrò, aptus est regno Dei*. Sed aliquis ex hoc ipso quòd habet propositum benè faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retrò, desistens à bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nullâ promissione factâ; et ita videtur quòd in solo proposito voluntatis votum consistat.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 5, 3 : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis, et stulta promissio*. Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

Respondeo dicendum quòd votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando, ordinat quodammodò quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba, vel quæcumque exteriora signa; Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem; quia, ut dicitur 1 Reg. 16, 7: *homo videt ea quæ parent; sed Deus intuetur cor*. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est quæst. 83, art. 12, vel etiam ad alios contestandum, ut non solùm desistant à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cùm sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur : primò quidem deliberatio; secundò propositum voluntatis; tertiò promissio, in quâ perficitur ratio voti. Superadduntur verò quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundùm illud psalmi 65, 13: *Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea;* et iterùm testimonium aliorum. Unde Magister dicit in 38 dist., lib. 4 Sent., quòd votum est *testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet;* quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem propriè referri.

Ad primum ergo dicendum quòd conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum quòd voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati subduntur; et pro tanto votum à voluntate accipit nomen, quasi à primo movente.

Ad tertium dicendum quòd ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid; sed ille qui solùm proponit, nondùm aliquid facit; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licèt nondùm impleat quod promittit; sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondùm arat, jam tamen ponit manum ad arandum.

Articulus ii. — *Utrùm votum semper debeat fieri de meliori bono.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum non semper fieri debeat de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solùm fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem; nam et in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Glossa super illud psalmi 75: *Vovete et reddite Domino Deo vestro*. Jacob etiam vovit quòd esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen. 28. Hoc autem est maximè de necessitate salutis. Ergo votum non solùm fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Hebr. 11. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Judic. 11. Cùm ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundùm se illicitum, videtur quòd votum fieri possit non solùm de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quæ vergunt in periculum personæ; quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est quod dicitur Deut. 23, 12: *Si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicujus quod quis pro aliquo voluntariè facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideò cùm omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum, consequens est quòd de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solùm de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolutè necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voverit se esse moriturum, vel se non esse volaturum.

Illud verò quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, putà quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto, in quantum voluntariè fit, non autem in quantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absolutâ, neque sub necessitate finis, omninò est voluntarium, et ideò hoc propriissimè cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Ideò, propriè loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntariè fit, licèt sit de necessitate salutis; et similiter potest dici de voto Jacob; quamvis etiam possit intelligi, quòd Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem, et alia hujusmodi, quæ ibi subduntur.

Ad secundum dicendum quòd quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis; et talia bona possunt absolutè cadere sub voto. Quædam verò in omnem eventum sunt mala, sicut ea quæ secundùm se sunt peccata; et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam verò sunt quidem in se considerata bona, et secundùm hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephte, qui, ut dicitur Jud. 11, 29, *votum vovit Domino, dicens : Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domûs meæ, mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino.* Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo; quod etiam accidit. Unde et Hieronymus dicit (æquival. lib. 1 contra Jovin., et in cap. 6 et 7 Michææ, et in cap. 7 Jerem.) : *In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius.* Præmittitur tamen ibidem, quòd *factus est super eum Spiritus Domini;* quia fides et devotio ipsius, ex quâ motus est ad vovendum, fuit à Spiritu sancto, propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

Ad tertium dicendum quòd maceratio proprii corporis, putà per vigilias et jejunia, non est Deo accepta, nisi in quantum est opus virtutis : quod quidem est, in quantum cum debitâ discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere. Propter quod et Apostolus Rom. 12, 1, postquàm dixerat : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem,* addidit, *rationabile obsequium vestrum.* Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentiùs secundùm arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quòd si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota verò quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quàm servanda.

ARTICULUS III. — *Utrùm omne votum obliget ad sui observationem.* — (*4, dist.* 38, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *et art.* 4, *quæst.* 1, *corp., et ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quàm Deus, qui *bonorum nostrorum non eget.* Sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundùm institutionem legis humanæ; quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multò minùs simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cùm quis vovet aliquod monasterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare, et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare, et postea amittit pecuniam.

Ergo non semper votum est obligatorium.

3. Præterea, illud ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipuè cùm sub conditione futurâ vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 5, 3 : *Quodcumque voveris, redde; multòque melius est non vovere quàm post votum promissa non reddere.*

Respondeo dicendum quòd ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit. Unde secundùm Augustinum, lib. de Mendac., cap. 20, circ. med., fides dicitur ex hoc quòd fiunt dicta. Maximè autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti; et ideò maximè obligatur homo ad hoc quòd impleat vota Deo facta; hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia *displicet Deo infidelis promissio.*

Ad primum ergo dicendum quòd secundum honestatem, ex quâlibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quòd aliquis obligetur ex aliquâ promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maximè obligamur; et ita votum ei factum est maximè obligatorium.

Ad secundum dicendum quòd si illud quod quis vovit, ex quâcumque aliâ causâ impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantùm potest, ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti eligit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem, tenetur si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare; si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si verò incidit in impossibilitatem implendi votum ex propriâ culpâ, tenetur insuper de propriâ culpâ præteritâ pœnitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solùm debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum quòd obligatio voti ex propriâ voluntate et intentione causatur; unde dicitur Deuteron. 23, 23 : *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propriâ voluntate et ore tuo locutus es.* Et ideò si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus, vel sub certâ conditione, non statim tenetur solvere; sed nec debet tardare ultra quàm intendit se obligare; dicitur enim ibidem : *Cùm votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere; quia requiret illud Dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm expediat aliquid vovere.* — (3 *cont., cap.* 138.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit; quâ videtur privari per necessitatem, quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quòd aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque vovet, se periculo injicit : quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinam, 127, al. 45, vers. fin.: *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor. Modò autem tantò (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quantò beatior, si persolveris.* Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quòd non expediat aliquid vovere.

Sed contra est quod dicitur in psal. 75, 12 : *Vovete, et reddite Domino Deo vestro.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., votum est *promissio Deo facta.* Aliâ autem ratione promittitur aliquid homini, et aliâ ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quòd ei aliquid exhibeamus, et quòd eum de futurâ exhibitione priùs certificemus; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit in prædictâ epistolâ, à med. : *Benignus exactor est, et non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores.* Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia *quod ei redditur, reddenti additur*, ut Augustinus ibidem dicit, ita etiam promissio quâ Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, qui à nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, in quantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideò expediens est vovere.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, et in beatis; et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus dicit in eâdem epistolâ, loc. cit. in arg. 2, quòd *felix necessitas est quæ in meliora compellit.*

Ad secundum dicendum quòd quando pe-

riculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, putà quòd aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium; sed si periculum immineat ex hoc quòd homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens; sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadendi de equo : alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccli. 11, 4 : *Qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, nunquàm metet.* Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpâ hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eâdem epistolâ : *Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.*

Ad tertium dicendum quòd Christo secundùm se non competebat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia, in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens; quamvis per quamdam similitudinem ex personâ ejus dicatur in Psal. 21, secundùm Glossam interl. Aug. : *Vota mea reddam in conspectu timentium eum;* loquitur autem de corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

Articulus v. — *Utrùm votum sit actus latriæ, sive religionis.* — (*Inf., qu.* 189, *art.* 2, *corp.; et* 3 *cont., cap.* 138, *et op.* 17, *cap.* 12, *et op.* 18, *cap.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundùm Tullium, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ad religionem pertinet cultum et cæremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondùm aliquid Deo affert, sed solùm promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solùm fit Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur Isai. 19, 21 : *Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino, et solvent.* Sed colere Deum est propriè actus religionis, sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ sive religionis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 1, ad 1, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundùm quòd ad divinam reverentiam ordinatur; quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideò ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriæ.

Manifestum est autem ex prædictis art. 1 et 2 huj. qu., quòd votum est quædam promissio Deo facta, et quòd promissio nihil est aliud quàm ordinatio quædam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet, in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quòd vovere propriè est actus latriæ seu religionis.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare et continentiam servare; quandoque verò est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dictâ in corp. art. Unde patet quòd votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti; quoddam (1) etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum quòd ille qui promittit, in quantum se obligat ad dandum, jam quodammodò dat; sicut dicitur fieri aliquid, cùm fit causa ejus, quia effectus virtute continetur in causâ; et inde est quòd non solùm danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum quòd votum soli Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini; et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, in quantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis, vel prælatis; ut ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, in quantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit.

Articulus vi. — *Utrùm magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto quàm sine voto.* — (*Inf., q.* 189, *art.* 2, *corp., et* 3 *part., q.* 28, *art.* 4, *corp.; et* 3 *cont., c.* 138, *et opusc.* 17, *c.* 12, *et opusc.* 18, *c.* 13.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quàm cum voto. Dicit enim Prosper in 2 de Vitâ contemplativâ, cap. 24, in princ. : *Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus; ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esset, si jejunaret sine voto.

2. Præterea, Apostolus dicit 2 Corinth. 9, vers. 7 : *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitiâ aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitiâ faciunt; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur 5 Metaph., text. 6. Ergo melius est aliquid facere sine voto quàm cum voto.

3. Præterea, votum necessarium est ad hoc quòd firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est, art. 4 huj. qu. Sed non potest firmari meliùs voluntas ad

(1) Al., *quandoque.*

aliquid faciendum quàm cùm actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quàm sine voto.

Sed contra est quod super illud psal. 75, 12: *Vovete, et reddite*, dicit Glossa: *Vovere voluntati consulitur*. Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod opus ex voto quàm sine voto; quia qui facit sine voto, implet tantùm unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo et faciendo.

Respondeo dicendum quòd triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quàm facere sine voto: primò quidem quia vovere, sicut dictum est art. præc., est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quòd imperatur à superiori virtute, cujus actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur à charitate. Et ideò opera aliarum virtutum moralium (putà jejunare, quod est actus abstinentiæ; et continere, quod est actus castitatis) sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in lib. de Virg., cap. 8, circa princ., quòd *neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur; quam fovet, et conservat continentia pietatis*. Secundò quia ille qui vovet aliquid, et facit, plus se Deo subjicit, quàm ille qui solùm facit: subjicit enim se Deo non solùm quantùm ad actum, sed etiam quantùm ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quàm qui daret ei fructus tantùm, ut dicit Anselmus in libro de Similitud., cap. 84, à princ. Et inde est quòd etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est art. præc., ad 2. Tertiò quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmatâ bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 4, circ. med. Sicut etiam peccare mente obstinatâ, aggravat peccatum, et dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, et devotionem excludit. Unde signanter dicit: *Ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*. Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis; unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget. Et ideò ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd necessitas coactionis, in quantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundùm Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt benè dispositi, in quantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinam 127, al. 45, vers. fin.: *Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset*. Si tamen ipsum opus secundùm se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dùm tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quàm si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quàm abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad tertium dicendum quòd ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit; non autem manet voluntas ejus omninò firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequàm faceret illud singulare opus, et fortassè ad plura faciendum.

ARTICULUS VII. — *Utrùm votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam.* — (*Inf., art.* 9, *corp., et* 4, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et quodl.* 3, *art.* 18, *corp., et quodl.* 8, *art.* 10, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est. art. 1 hujus quæst., est promissio Deo facta. Ea verò quæ exteriùs aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam; sicut cùm quis vovet peregrinationem, aut aliquid hujusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quàm votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ, et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solùm hujusmodi vota sunt solemnia.

Sed contra est quòd solùm hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum, quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertiâ hujus operis parte (quam non absolvit. Vid. Supplem. quæst. 53, art. 2.)

Respondeo dicendum quòd unicuique rei solemnitas adhibetur secundùm illius rei conditionem; sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum; et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta: unde solemnitas voti attenditur secundùm aliquid spirituale vel speciale, quod ad Deum

pertineat, id est, secundùm aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem, quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius, 6 cap. ecclesiasticæ Hierarchiæ. Et hujus ratio est quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem seculi et propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum quòd hujusmodi solemnitas pertinet non solùm ad homines, sed ad Deum, in quantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundùm illud Num. 6, 27 : *Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis.* Et ideò votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quàm votum simplex, et graviùs peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quòd votum simplex non minùs obligat apud Deum quàm solemne, intelligendum est quantùm ad hoc quòd utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum quòd particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi statûs, ut dictum est in corp. art. Et ideò cùm quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solùm voto quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto quasi universali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum quòd vota ex hoc quòd fiunt in publico, possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm illi qui sunt alterius potestati subjecti, impediantur à vovendo.* — (*Infr.*, *qu.* 189, *art.* 6; *et* 4, *dist.* 32, *art.* 4, *et dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *et opusc.* 17, *cap.* 12.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur à vovendo. Minus enim vinculum superatur à majori. Sed obligatio quâ quis subjicitur homini, est minus vinculum quàm votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti, non impediuntur à vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliquâ religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis à vovendo per hoc quòd est subjectus potestati alterius.

3. Præterea, majus est facere quàm promittere. Sed religiosi, qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentiâ suorum prælatorum, putà dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quòd multò magis possunt hujusmodi Deo vovendo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquàm invenitur prohibitum. Ergo videtur quòd de jure possint vovere.

Sed contra est quòd Num. 30, 4, mandatur quòd *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit;* et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ possunt se voto obligare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus qu., votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solùm ad id quod est omninò in suâ potestate. Quicumque autem est subjectus alicui, quantùm ad id in quo est subjectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideò non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.

Ad primum ergo dicendum quòd sub promissione Deo factâ non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est, qu. 32, art. 7, et qu. 86, art. 3. Et ideò non potest omninò salvari ratio voti, cùm quis in potestate alterius constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum quòd ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantùm ad ea quæ pertinent ad suam personam, putà quòd obliget se religioni per votum, vel quòd matrimonium contrahat; non autem est suæ potestatis quantùm ad dispositionem domesticam, unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus autem quia est in potestate domini etiam quantùm ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum quòd religiosus subditus est prælato quantùm ad suas operationes secundùm professionem regulæ. Et ideò etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati; sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum quòd licèt votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subjiciuntur, non tamen peccant vovendo; quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel si non renitantur.

Articulus IX. — *Utrùm pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.* — (*Inf.*, *qu.* 189, *art.* 5, *corp.; et* 4, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 3, *corp.*, *et dist.* 38, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 3, *et opusc.* 17, *cap.* 12, *et cap.* 13, *ad* 10.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cùm enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere; ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod ritè potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis à puero vel puellâ factum ante annos pubertatis, potest à parentibus revocari, vel à tutore, ut habetur 20, quæst. 2, can. *Puella*. Ergo videtur quòd puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit ritè vovere.

3. Præterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur secundùm regulam B. Benedicti, cap. 68, et secundùm statutum Innocentii IV (id habet Alex. II, epist. 26, tom. 9 Concil., et habetur cap. *Consaldus* 17, quæst. 2), ad hoc quòd probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quòd pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed contra, id quod non est ritè factum, non est validum, etiamsi à nullo revocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum à parentibus non revocetur, ut habetur 20, quæst. 2, can. *Puella*. Ergo licitè et ritè possunt pueri voto obligari ad religionem etiam ante annos pubertatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. 7 hujus qu., duplex est votum, scilicet simplex et solemne. Et quia solemnitas voti in quâdam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est ibid., quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideò solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, quâ quis se obligare intendit. Quòd autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere: uno quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dùm sunt in furiâ vel amentiâ; alio modo quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est, art. præc. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub curâ parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum; et ideò eorum vota ex duplici causâ robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licèt paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces; nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à curâ parentum, quæ subjacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentiùs accidit.

Est ergo dicendum quòd si puer vel puella ante pubertatis annos nondùm habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. Si verò ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem (quantùm in ipso est) se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc subjectus. Quantùmcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare vel simplici, vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de pueris qui nondùm attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd vota eorum qui sunt in potestate aliorum habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur à superiore, ex quâ licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est art. præc.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

Articulus X. — *Utrùm possit in voto dispensari.* — (4, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 1, *corp.*, *et ad* 2, *et quæst.* 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quàm in eo dispensari. Sed votum non potest commutari; dicitur enim Levit. 27, 9: *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo, nec pejus bono*. Ergo multò minùs potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, præcipuè in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directè ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam præceptum legis divinæ, ut ex supra dictis patet, art. 3 huj. qu., et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cùm sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est art. 3 hujus qu. Sed in hâc nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

Sed contra, majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quàm quod procedit ex singulari vo-

luntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quòd etiam in voto per hominem dispensari possit.

Respondeo dicendum quòd dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantiâ alicujus legis; quia, ut supra dictum est, 1-2, qu. 90, art. 2, lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari, in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc propriè est dispensare in lege : nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur; per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ.

Similiter autem ille qui vovet, quodammodò sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundùm se et ut in pluribus bonum. Potest tamen contingere quòd in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet, art. 2 hujus qu. Et ideò necesse est quòd determinetur in tali casu votum non esse servandum.

Et si quidem absolutè determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti; si autem pro hoc quod servandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minùs est votum commutare quàm in voto dispensare; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad primum ergo dicendum quòd animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quòd vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum; et hæc erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modò posset aliquis rem quam vovit, jam consecratam (putà calicem vel domum) commutare in melius, vel in pejus. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum quòd sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi, vel mandato. Et tamen cùm dispensatur in aliquâ lege humanâ, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ et mandatum divinum : sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideò cùm prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis, vel divini; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum quòd ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quòd homo faciat id quod ad vovendum (1) est malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio; et ideò dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

Articulus xi. — ***Utrùm in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio.*** — (*Inf., quæst.* 184, *art.* 8, *ad* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est, si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est art. præc. Sed votum continentiæ, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni : nam bonum commune est divinius quàm bonum unius. Potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis : putà si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quòd etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quàm castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latriæ, putà offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multò magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex quâ votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ. Sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quòd in solemni voto continentiæ possit dispensari.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 26, 20 : *Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.*

Præterea, extra de Statu monach., in fine illius Decretalis : *Cùm ad monasterium,* dicitur : *Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeò annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere.*

Respondeo dicendum quòd in solemni voto continentiæ tria possunt considerari : primò quidem materia voti, scilicet ipsa continentia; secundò perpetuitas voti, scilicet cùm aliquis voto se adstringit ad perpetuam observatiam continentiæ; tertiò ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quòd votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inductâ. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico

(1) Ita communiter. Codex Alcan. habet in textu, *ad vitandum*, sed in margine, *ad vovendum.*

inimico, vel quia per continentiam homo perfectè conformatur Christo secundùm puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici, quia bona animæ, utpote contemplatio et oratio, sunt multò meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant : et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolutè ad ipsam continentiæ dignitatem; præsertim cùm Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 34, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quòd *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt*. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideò alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti. Dicunt enim quòd votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omninò contrarium; quod nunquàm licet in aliquo voto.

Sed hoc est manifestè falsum, quia sicut uti carnali copulâ est continentiæ contrarium, ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ à talibus : et tamen in hujusmodi votis potest dispensari. Et ideò aliis videtur quòd etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso in arg. 1 de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo.

Sed quia Decretalis inducta expressè dicit, quòd *nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare*, ideò aliter videtur dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., arg. 1, et ad 1 (et habetur Lev. ult.), illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; putà quòd calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multò minùs potest hoc facere aliquis prælatus ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quâdam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est art. 7 huj. qu. Et ideò non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ quòd ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus, putà quòd ille qui est sacerdos, non sit sacerdos; licèt possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quòd ille qui est professus religionem, non sit religiosus, licèt quidam juristæ ignoranter contrarium dicant.

Est ergo considerandum utrùm continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiæ : quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ Ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ : unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat seculo, totaliter Dei servitio mancipatus : quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, et prolis, et familiæ, et rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit 1 ad Corinth. 7, 33, quòd *qui est cum uxore, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodò placeat uxori, et divisus est*. Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideò in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari; et rationem assignat Decretalis, quia *castitas est annexa regulæ monachali*.

Ad primum ergo dicendum quòd periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quòd res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo; unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventûs.

Ad secundum dicendum quòd in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ, Sed quòd in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est in quantum est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum quòd cibus directè ordinatur ad conservationem personæ : et ideò abstinentia cibi directè potest vergere in periculum personæ. Unde ex hâc ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directè ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei; unde nec directè abstinentia coitûs per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex eâ aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel aliâ corporalia remedia.

Ad quartum dicendum quòd religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur à voto continentiæ, ita nec à voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquàm proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ : similiter etiam non absolvitur à voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habet; sicut nec abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientiæ voto absolutus.

Auctoritas verò Ecclesiastici, quæ in contrarium objicitur, intelligenda est quantum ad hoc quòd nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit in lib. de Sanct. virg., cap. 7 et 8, et lib. de Bono conjug., cap. 21. Unde signanter dicitur, *animæ continentis*, non *carnis continentis*.

Articulus xii. — *Utrùm ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas.* — (*Sup., art.* 1, *ad* 5; *et* 4, *dist.*

38, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *ad* 3, *et art.* 4, *quæst.* 1, *corp.*, *et ad* 2, *et quæst.* 4, *per tot.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo à votis in seculo factis, etiam à voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quòd determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus malè determinet, non videtur esse vovens absolutus à voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est art. 10 huj. quæst., ad 2, et art. præc. Similiter etiam si aliquis propriâ auctoritate rectè determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri : quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est art. 2 huj. quæst. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 97, art. 4. Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliquâ promissione acceptum ei cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesiâ gerit vicem Dei. Et ideò in commutatione vel dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, qui in personâ Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundùm illud 2 Cor. 2, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in personâ Christi;* et signanter dicit, *propter vos,* quia omnis dispensatio petita à prælato debet fieri ad honorem Christi, in cujus personâ dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiæ, quæ est ejus corpus.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur : et ideò Decretalis dicit, cap. *Scripturæ,* de Voto, etc., quòd *reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat.* Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi quæ existens in seculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum quòd quidam dixerunt quòd ideò prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est, art. 8 huj. quæst., quòd in votis subditorum (putà servi vel filii) intelligitur conditio, *si placuerit patri*, vel *domino*, vel *si non renitantur*. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi à prælato diceretur.

Sed prædicta positio falso innititur, quia cùm potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in ædificationem sit data, et non in destructionem, ut patet 2 ad Cor. 10, sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundùm se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quæ secundùm se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideò absolutè potest homo ea vovere. Ad prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideò in manifestis dispensatio prælati non excusaret à culpâ; putà si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nullâ apparenti causâ obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare judicio prælati dispensantis vel commutantis; non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi fortè in casu in quo id quod vovit esset manifestò illicitum, et non posset opportunè ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum quòd quia summus pontifex gerit plenariè vicem Christi in totâ Ecclesiâ, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et jejuniorum, et aliorum hujusmodi. Vota verò majora, putà continentiæ et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur summo pontifici.

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertiâ hujus operis parte ; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter : uno modo per modum juramenti ad propria verba confirmanda ; alio modo per modum adjurationis ad alios inducendum ; tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum. Primò ergo de juramento agendum est : circa quod quæruntur decem : 1° quid sit juramentum ; 2° utrùm sit licitum ; 3° qui sint comites juramenti ; 4° cujus virtutis sit actus ; 5° utrùm sit appetendum et frequentandum, tanquàm utile et bonum ; 6° utrùm liceat jurare per creaturam ; 7° utrùm juramentum sit obligatorium ; 8° quæ sit major obligatio, utrùm juramenti vel voti ; 9° utrùm in juramento

possit dispensari; 10° quibus et quando liceat jurare.

Articulus primus. — *Utrùm jurare sit testem Deum invocare.* — (*Inf., quæst.* 98, *art.* 2, *corp.; et* 3, *dist.* 39, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacrâ Scripturâ. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Matth. 5, 33: *Reddes Domino juramenta tua;* et Augustinus dicit, serm. 28 de Verb. Apost., cap. 6, ante med., quòd jurare est *jus veritatis Deo reddere.* Ergo jurare non est Deum testem invocare.

3. Præterea, aliud est officium judicis et aliud testis, ut ex supra dictis patet, qu. 67 et 70. Sed quandoque jurando implorat homo divinum judicium, secundùm illud ps. 7, 5: *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam meritò ab inimicis meis inanis.* Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam serm. de Perjurio, loc. sup. cit.: *Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus?*

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6, juramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit; quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari, et ideò ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo: primò quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundùm illud psalmi 16, 10: *Os eorum locutum est mendacium* (1). Secundò propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideò necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita; et hoc dicitur *juramentum assertorium.* Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur *juramentum promissorium.* Ad ea verò quæ sunt necessaria, et per rationem investiganda, non inducitur juramentum: derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum quòd aliud est testimonio Dei uti jam dato, quod fit cùm aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit; et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum quòd dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc quòd implet illud quod jurat: vel quia in hoc ipso quòd invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum quòd alicujus testimonium invocatur ad hoc quòd testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter: uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dùm scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta; alio modo per pœnam mentientis, et tunc simul est judex et testis, dùm puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideò duplex est modus jurandi: unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cùm aliquis dicit: *Est mihi Deus testis;* vel: *Coram Deo loquor;* vel: *Per Deum,* quod idem est, ut dicit Augustinus lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 17, à princ., et loc. cit. Alius modus jurandi est per execrationem, dùm scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

Articulus II. — *Utrùm sit licitum jurare.* — (*Inf., art.* 3, *corp.; et* 3, *dist.* 39, *quæst.* 1, *art.* 2, *qu.* 2, *et Rom.* 1, *lect.* 5, *et Hebr.* 6, *lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum jurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divinâ est licitum. Sed juramentum prohibetur Matth. 5, 34: *Ego dico vobis non jurare omninò,* etc.; et Jac. 5, 12, dicitur: *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare.* Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est à malo videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. 7, 18, *non potest arbor mala fructus bonos facere.* Sed juramentum est à malo: dicitur enim Matth. 5, 37: *Sit autem sermo vester: Est, est; Non, non. Quod autem his abundantius est, à malo est.* Ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum, quod est omninò illicitum, secundùm illud Deuter. 6, 16: *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Sed ille qui jurat videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dùm petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quòd juramentum sit omninò illicitum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 6, 13: *Dominum Deum tuum timebis, et per nomen ejus jurabis.*

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse secundùm se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo

(1) Vulgata, *superbiam.*

convenienter; sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui *indignè* sumit, *judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur 1 ad Cor. 11, 29.

Sic ergo in proposito dicendum est quòd juramentum secundùm se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine: ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide quâ homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem; ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Hebr. 6.

Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quòd malè utitur eo, id est, sine necessitate et cautelâ debitâ. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causâ testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundùm illud Jacobi 3, 2: *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Unde et Eccli. 23, 9, dicitur: *Jurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illâ.*

Ad primum ergo dicendum quòd Hieronymus super Matth. 5, sup. illud: *Ego autem dico vobis, non jurare*, dicit: *Considera quòd Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum et terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi noscuntur.* Sed ista responsio non sufficit, quia Jacobus addidit: *Neque aliud quodcumque juramentum.* Et ideò dicendum est quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 5, circ. med.: *Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodò accipiendum esset quod dictum est: « Dico vobis non jurare omninò, » ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et à consuetudine in perjurium decidatur. Et ideò non invenitur jurâsse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 17, ante med.: *Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit: Quod amplius est, malum est, sed, à malo est. Tu enim non malum facis, qui benè uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed à malo est illius cujus infirmitate jurare cogeris.*

Ad tertium dicendum quòd ille qui jurat non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate; et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti: adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur 1 ad Corinth. 4, 5. Et illud testimonium nulli juranti deficiet vel pro eo, vel contra eum.

Articulus iii. — *Utrùm convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas.* — (*Inf., art.* 7, *corp., et quæst.* 98, *art.* 1, *ad* 1; *et* 3, *dist.* 39, *quæst.* 3, *et quodl.* 5, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero non sunt connumeranda tanquàm diversa; sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ secundùm Tullium, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est, qu. 60, art. 1. Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt: nihil enim debet fieri contra justitiam aut veritatem, aut sine judicio, secundùm illud 1 ad Timoth. 5, 21: *Nihil facias sine præjudicio* (1), id est, sine præcedenti judicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento quàm aliis humanis actibus.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 4, 2: *Jurabis, Vivit Dominus, in veritate, in judicio et in justitiâ;* quod exponens Hieronymus dicit (et habetur cap. 2, 22, quæst. 2): Animadvertendum est quòd jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, judicium et justitiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., juramentum non est bonum nisi ei qui benè utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur: primò quidem quòd aliquis non leviter, sed ex necessariâ causâ et discretè juret: et quantùm ad hoc requiritur judicium, scilicet discretionis ex parte jurantis; secundò ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum, et quantùm ad hoc requiritur veritas per quam aliquis juramento confirmat quod verum est; et justitia, per quam confirmat quod licitum est. Judicio autem caret juramentum incautum; veritate autem juramentum mendax; justitiâ autem juramentum iniquum sive illicitum.

Ad primum ergo dicendum quòd judicium non sumitur hìc pro executione justitiæ, sed pro judicio discretionis, ut dictum est in corp. Neque etiam veritas hìc accipitur secundùm quòd est pars justitiæ, sed secundùm quòd est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum quòd devotio et fides, et omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio: alia enim duo pertinent ad rem de quâ juratur, ut dictum est in corp. art. Quamvis posset dici quòd justitia pertinet ad causam pro quâ juratur.

Ad tertium dicendum quòd in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur,

(1) Vulgata, *ut hæc custodias sine præjudicio nihil faciens, in alteram partem declinando.*

tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur. Et ideò hujusmodi magis requiruntur ad juramentum quàm ad alios humanos actus.

Articulus iv. — *Utrùm jurare sit actus religionis sive latriæ.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum non sit actus religionis sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circà aliqua sacra et divina. Sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Hebr. 6. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Sed ille qui jurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis juramenti, sed potiùs aliquod verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 6, 13 : *Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis.* Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst., ille qui jurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideò in hoc ipso quòd homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis; et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit ad Hebr. 6, 16, quòd *homines per majorem se jurant;* et Hieronymus dicit super Matth. 5, super illud : *Ego autem dico non jurare*, quòd *qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat.* Philosophus etiam dicit in 1 Metaph., cap. 3, à med., quòd *juramentum est honorabilissimum.* Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem sive latriam.

Unde manifestum est quòd juramentum est actus religionis sive latriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in juramento duo considerantur : scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi; et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum quòd in hoc ipso quòd aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quod pertinet ad Dei reverentiam et honorem : et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

Ad tertium dicendum quòd omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere : et ideò nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximi proveniat, quia etiam Deus operatur ad su m gloriam et ad nostram utilitatem.

Articulus v. — *Utrùm juramentum sit appetendum et frequentandum, tanquàm utile et bonum.* — (*Sup., quæst.* 89, *art.* 3, *corp.*, *et* 1-2, *quæst.* 107, *art.* 2, *corp.*, *et ad* 2; *et* 3, *dist.* 39, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *et Psal.* 14, *fin.*, *et Rom.* 1, *lect.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum sit appetendum et frequentandum tanquàm utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et juramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium, quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est, quæst. 88, art. 5. Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cùm juramento est laudabilius; et sic juramentum est appetendum tanquàm per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit super Matth. loc. cit., art. præc., quod *qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat.* Sed venerari aut diligere Deum est appetendum tanquàm per se bonum. Ergo et juramentum.

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quòd homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo juramentum est appetendum tanquàm bonum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 23, 12 : *Vir multùm jurans replebitur iniquitate;* et Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 15, à med., quòd *præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut, quantùm in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliquâ delectatione appetas jusjurandum.*

Respondeo dicendum quòd id quod non quæritur nisi ad subveniendum infirmitati vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria; sicut patet de medicinâ quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideò juramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebitè utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis.

Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 17, circa med. : *Qui intelligit non in bonis,* id est, per se appetendis, *sed in necessariis jurationem habendam, refrenet se, quantùm potest, ut non eâ utatur, nisi necessitas cogat.*

Ad primum ergo dicendum quòd alia ratio est de voto et juramento : nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in juramento è converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideò illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundùm finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum quòd ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat; non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quantò est virtuosior, tantò majus nocumentum inducit, si non debitè sumatur, ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quantò est magis venerandum, tantò est magis periculosum, nisi debitè inducatur: quia, ut dicitur Eccli. 23, 13: *Si frustraverit*, id est, deceperit fratrem, *delictum ipsius super ipsum erit: et si dissimulaverit*, quasi per simulationem jurando falsum, *delinquit dupliciter*, quia scilicet *simulata æquitas est duplex iniquitas*, ut Augustinus dicit: *et si in vacuum juraverit*, id est, sine debitâ causâ et necessitate, *non justificabitur*.

Articulus vi. — *Utrùm liceat per creaturas jurare.* — (*3, dist.* 39, *art.* 1, *et in Expos. litt., et Hebr.* 6, *lect.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim Matth. 5, 34: *Ego dico vobis non jurare omninò, neque per cœlum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum;* quod exponens Hieronymus dicit: Considera quòd hic Salvator non per Deum jurare prohibuit, sed per cœlum et terram, etc.

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ; sed juranti per creaturas adhibetur pœna: dicitur enim 22, quæst. 1, cap. 9: *Clericum per creaturas jurantem acerrimè objurgandum; si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit.* Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus latriæ, sicut dictum est art. 4 hujus quæst. Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet Roman. 1. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed contra est quòd Joseph juravit *per salutem Pharaonis*, ut legitur Gen. 42. Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 3, duplex est juramentum: unum quidem quod fit per simplicem contestationem, in quantum scilicet testimonium Dei invocatur; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundariò autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundariò autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundùm se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur; sicut juramus per Evangelium, id est, per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt.

Alius autem modus jurandi est per execrationem, et in hoc juramento inducitur creatura aliqua, ut in quâ divinum judicium exerceatur; et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit, sicut et Apostolus juravit 2 ad Cor. 1, 23, dicens: *Ego testem Deum invoco in animam meam.*

Quòd autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest: vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quòd eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quòd *Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes creaturas venerabantur Dei honore*. Et eâdem ratione punitur secundùm canones, loc. cit. in arg. 2, clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur ex Pio papâ: *Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemiâ contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur: et ideò præcipitur Exod. 23, 13: *Per nomen externorum deorum non jurabitis;* non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in juramento assumuntur secundùm modos prædictos.

Articulus vii. — *Utrùm juramentum habeat vim obligandi.* — (*3, dist.* 39, *art.* 3, *qu.* 1, *et* 2; *et* 4, *dist.* 29, *art.* 1, *ad* 4, *et quodl.* 3, *art.* 14, *et quodl.* 5, *art.* 17, *et quodl.* 12, *art.* 22.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit; sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet 2 Cor. 1. Ergo videtur quòd juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in Prædicamentis, cap. *de Oppos.* Sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est art. 4 hujus quæst. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit; sicut cùm aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cùm jurat se desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed *tales à juramenti nexibus sunt per Romanos pontifices absoluti*, ut habetur extra de Jurejur., cap. *Verùm in eâ quæst.*, etc. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum præstatur. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 33: *Reddes Domino juramenta tua.*

Respondeo dicendum quòd obligatio refer-

tur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium (quod est de præsenti, vel de præterito), neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quòd cras pluvia esset futura; sed solùm in his quæ sunt fienda per illum qui jurat.

Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem, ita etiam et juramentum de his quæ sunt fienda à nobis in futurum. Et ideò utrumque juramentum habet quamdam obligationem; diversimodè tamen, quia in juramento quod est de præterito vel præsenti, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit vel est, sed respectu ipsius actûs jurandi; ut scilicet juret id quod jam verum est vel fuit : sed in juramento quod præstatur de his quæ sunt fienda à nobis, obligatio cadit è contra super rem quam aliquis juramento firmavit : tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit, alioquin deest veritas juramento.

Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium; nisi fortè quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum; putà cùm aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodùm vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse à faciendo quod juravit, licèt teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus, quæst. præc., art. 3, ad 2. Si verò sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia; et ideò juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum, vel boni impeditivum; secundùm enim Augustinum, cap. 4, lib. de Bono conjug. (sed habetur express. cap. *Si aliquid*, et cap. *Inter cætera* 22, quæst. 4), utrumque eorum vergit in deteriorem exitum (1).

Sic ergo dicendum est quòd quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad faciendum ad hoc quòd veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet judicium et justitia.

Ad primum ergo dicendum quòd aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quòd aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc jam verum est in suâ causâ, scilicet in proposito facientis. Sed juramentum adhiberi non debet nisi in re de quâ aliquis firmiter certus est. Et ideò si juramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundùm suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter : uno modo, quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundùm se malum (sicut cùm aliquis jurat se perpetraturum adulterium), sive quia est majoris boni impeditivum, putà cùm aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quòd non fiet clericus, aut quòd non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere; vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum à principio est illicitum; differenter tamen, quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, et peccavit jurando, et peccat juramentum servando; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem, jurando, in quantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramentum servando, sed multò meliùs facit, si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petiisset; hoc enim juramentum poterat esse à principio licitum, intellectâ debitâ conditione, scilicet si peteret quod dare deceret; sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 50, vers. fin. : *Est contra officium nonnunquàm promissum solvere, sacramentum custodire; sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit* (1), *ne promissum negaret.*

Ad tertium dicendum quòd in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio : una quidem quâ obligatur homini cui aliquid promittit; et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio quâ quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen ejus promisit; et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ, quia magis debet damnum temporale sustinere, quàm juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante quòd contrarium juravit, quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justâ causâ relaxantes.

Ad quartum dicendum quòd quando non est eadem jurantis intentio et ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundùm sanum intellectum ejus cui juramentum præstatur. Unde Isidorus dicit, lib. 2 de sum. Bono, cap. 31, à med. : *Quâcumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit.* Et quòd hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur : *Dupliciter reus*

(1) Ita editi omnes, quos vidimus, libri. Cod. Alcan. aliique : *Secundùm enim utrumque horum vergit in detrimentum.*

(1) Nicolaius : *Sicut Herodes necem Joannis*, etc. Edit. Rom. aliquæ vetustæ : *Est contra officium nonnunquàm promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Joannis præstavit*, etc.

fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundùm intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit 26 Moral., cap. 7, circa med.: *Humanæ aures talia verba nostra judicant, qualia foris sonant; divina vero judicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.*

Articulus viii. — *Utrùm major sit obligatio juramenti quàm voti.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd major sit obligatio juramenti quàm voti; votum enim est simplex promissio. Sed juramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quàm voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdùm confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quàm votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est, quæst. 88, art. 1; obligatio autem juramenti causatur ex divinâ veritate, cujus testimonium invocatur. Cùm ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quòd obligatio juramenti sit fortior quàm obligatio voti.

Sed contra, per votum obligatur aliquis Deo; per juramentum, autem obligatur aliquis interdùm homini. Magis autem obligatur homo Deo quàm homini. Ergo major est obligatio voti quàm juramenti.

Respondeo dicendum quòd utraque obligatio, scilicet voti et juramenti, causatur ex aliquo divino; aliter tamen et aliter: nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentiâ quam debemus ei, ex quâ tenemur quòd verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur: videtur enim infidelitas subjecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideò votum ex ratione suâ magis est obligatorium quàm juramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd votum est promisso, non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum quòd juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum quòd deliberatio animi dat firmitatem voto, quantùm ex parte voventis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

Articulus ix. — *Utrùm aliquis possit in juramento dispensare.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti, ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præsentibus vel præteritis juret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quòd non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. Præterea, juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam. Ergo multò minùs per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli papæ reservantur, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 12, ad 3. Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare; quod tamen videtur esse contra jura, cap. *Auctoritatem*, et seq. 15, quæst. 6, et cap. *Si verò*, de Jurejurando. Non ergo videtur quòd in juramento possit dispensari.

Sed contra est quòd votum est majoris obligationis quàm juramentum, ut supra dictum est, art. præc. Sed in voto potest dispensari. Ergo et in juramento.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 10, quæst. præc., necessitas dispensationis tam in lege quàm in voto est propter hoc quòd id quòd in se vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundùm aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum; quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quòd autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento; nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio. Et ideò pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum quòd dispensatio quæ fit in juramento non se extendit ad hoc quòd aliquid contra juramentum fiat; hoc enim est impossibile, cùm observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti; sicut et de voto supra diximus, quæst. præc., art. 10, ad 2. Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel præsenti, in quamdam necessitatem jam transiit, et immutabilis facta est, et ideò dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti: unde talis dispensatio directè esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quòd in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti; et ideò dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

Ad secundum dicendum quòd homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter: uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius, putà si sub juramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum; et à tali promissione

potest absolvere ille cui promissio facta est: intelligitur enim jam ei solvisse promissum quando facit de eo secundùm ejus voluntatem (1). Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum: putà si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum; et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi fortè sit interposita conditio, ratione cujus possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum quòd quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio est manifestè repugnans justitiæ, vel quia est peccatum, sicut cùm aliquis jurat se facturum homicidium; vel quia est majoris boni impeditivum, sicut cùm aliquis jurat se non intraturum religionem; et tale juramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est, art. 7 huj. qu., ad 2. Quandoque verò aliquid sub juramento promittitur de quo dubium est utrùm sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu; et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque verò sub juramento promittitur aliquid quod est manifestè licitum et utile; et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maximè videtur pertinere ad potestatem papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur Num. 30, sicut et supra de voto dictum est, quæst. præc., art. 8 et 9.

Articulus x. — *Utrùm juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.* — (*3, dist.* 39, *in Expos. litt.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum, ad Hebr. 6. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quòd juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quàm per Evangelia; unde Chrysostomus (alius auctor) dicit, hom. 44, in Op. imperf., à med., *Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est: Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas.* Sed cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore in communi locutione consueverunt jurare per Deum. Ergo multò magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur à juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quòd aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vovens in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut angelus: dicitur enim Matth. 11, 2, quòd *qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptistà adhuc in mundo vivente. Sed angelo convenit jurare: dicitur enim Apoc. 10, 6, quòd *Angelus juravit per viventem in secula seculorum.* Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari à juramento.

Sed contra est quod habetur 2, qu. 5, cap. 4: *Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur;* et 22, quæst. 5, cap. 22, dicitur: *Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quicquam super sancta Evangelia jurare præsumat.*

Respondeo dicendum quòd in juramento duo sunt consideranda: unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur; et quantùm ad hoc debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc à juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondùm habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentià debità juramentum præstare; et iterùm perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quòd debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur 22, qu. 5, cap. 16: *Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat cum omni honestate et timore Dei.*

Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit: et ideò *personis magnæ dignitatis non convenit jurare.* Propter quod dicitur 2, qu. 5, cap. *Si quis presbyter*, quòd *sacerdotes ex levi causà jurare non debent;* tamen pro aliquà necessitate vel magnà utilitate licitum est eis jurare, et præcipuè pro spiritualibus negotiis; pro quibus etiam juramenta competit præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi fortè ex magnà necessitate.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum; et quidam

(1) Ita post emendationem Garciæ editi passim. Vetusta exempla cum Mss., *utilitatem.*

sunt quorum dictum adeò debet esse certum, quòd confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum quòd juramentum secundùm se consideratum tantò fortius est et magis obligat, quantò majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit ad Publicolam, epist. 47, al. 154, aliquant. à princ., et secundùm hoc majus est jurare per Deum quàm per Evangelia. Sed potest esse è converso propter modum jurandi; utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quâdam deliberatione et solemnitate; juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ et defectûs : et hoc modo aliqui impediuntur à juramento, quia sunt majoris auctoritatis quàm quòd eos jurare deceat; aliqui verò, quia sunt minoris auctoritatis quàm quòd eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum quòd juramentum angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere; sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6.

QUÆSTIO XC.

De assumptione divini nominis per modum adjurationis. — (*In tres articulos divisa.*)

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis : et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm liceat adjurare homines; 2° utrùm liceat adjurare dæmones; 3° utrùm liceat adjurare irrationales creaturas.

Articulus primus. — *Utrùm liceat adjurare hominem.* — (*Sup., quæst.* 83, *art.* 17, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes super Matth., tract. 55, ante med. : *Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundùm Evangelium vivere, adjuret alterum. Si enim jurare non licet, quantùm ad Evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adjurare alterum licet. Et propterea manifestum est quòd princeps sacerdotum Jesum illicitè adjuravit per Deum vivum.*

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodò ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quòd nec liceat aliquem adjurare.

3. Præterea, adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed contra est quòd etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, cum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom. 12, quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

Respondeo dicendum quòd ille qui jurat juramento promissorio per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supra dictis patet, qu. 83, art. 1. Cùm ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quòd homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda; et ideò sibiipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere.

Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel cujuscumque rei sacræ, alicui non sibi subdito adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibiipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium, quam non habet; tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adjurationis constringere possunt.

Si verò intendit solummodò per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum quòd Origenes loquitur de adjuratione quâ aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibiipsi jurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad secundum dicendum quòd illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum quòd adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum : nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quòd à Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

Articulus II. — *Utrùm liceat dæmones adjurare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes super Matth., tract. 55, ante med.: *Non est secundùm potestatem datam à Salvatore adjurare dæmonia : Judaicum enim est hoc.* Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potiùs uti potestate à Christo datâ. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum; quod est adjurare. Si ergo licitum est dæmones adjurare, licitum est necromanticis

incantationibus uti; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundùm illud 1 Cor. 10, 20: *Nolo vos socios fieri dæmoniorum.* Ergo non licet dæmones adjurare.

Sed contra est quod dicitur Marc. ult., 17: *In nomine meo dæmonia ejicient.* Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., duplex est adjurandi modus: unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere, quâ non licet ad dæmones uti. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarii constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum angelorum, quia, ut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 4, ante med., *spiritus desertor regitur per spiritum justum.* Possumus ergo dæmones adjurando per virtutem divini nominis, tanquàm inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundùm potestatem divinam datam à Christo, secundùm illud Luc. 10, 19: *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit.*

Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam: nisi fortè ex speciali instinctu vel revelatione divinâ, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Jacobo quòd per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum quòd Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestativè per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum quòd necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est in corp. Unde Chrysostomus dicit, Marc. 1, exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit: *Obmutesce, et exi ab homine* (conc. 2 de Lazaro, inter princ. et med.): *Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantùmcumque denuntient veritatem.*

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de adjuratione quâ imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum; hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere. Sed quòd aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICULUS III. — *Utrùm liceat irrationalem creaturam adjurare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem; sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quòd ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet, art. 1 et 2 præc.: Unus quidem per modum deprecationis; quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actûs. Alia autem adjuratio est per modum compulsionis; quâ etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus, quia non est nostrûm creaturis irrationalibus imperare, sed solùm illius de quo dicitur Matth. 8, 27: *Quia venti et mare obediunt ei.* Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed contra est quòd Simon et Judas leguntur adjurâsse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

Respondeo dicendum quòd creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideò operatio irrationalis creaturæ non solùm ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divinâ utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus.

Sic ergo adjuratio quâ quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter: uno modo ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundùm se, et sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare; alio modo ut referatur ad eum, à quo irrationalis creatura agitur et movetur, et sic dupliciter adjuratur irrationalis creatura: uno quidem modo per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divinâ invocatione miracula faciunt: alio modo per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XCI.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM PER ORATIONEM, VEL LAUDEM. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de assumptione

divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem jam dictum est, qu. 83. Unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam quæruntur duo: primò, utrùm Deus sit ore laudandus; secundò, utrùm in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deus sit ore laudandus.*—(3, *dist.* 9, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 3, *corp.*, *et ad* 2; *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 1, *qu.* 1, *corp.*, *et Ps.* 52, *col.* 1 *et* 2, *et Eph.* 5, *lect.* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus in 1 Ethic., cap. ult.: *Optimorum non est laus, sed majus aliquid et melius.* Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude: unde et Eccli. 43, 33, dicitur quòd Deus *major est omni laude.*

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quàm ore: unde Dominus Matth. 15 contra quosdam inducit illud Isa. 29, 13: *Populus hic labiis me honorat* (1), *cor autem eorum longè est à me.* Ergo laus Dei magis consistit in corde quàm in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur; sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur: unde dicitur Proverb. 27, 21: *Quomodò probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium.* Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summè bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

Sed contra est quod in psal. 62, 6, dicitur: *Labiis exultationis laudabit os meum.*

Respondeo dicendum quòd verbis aliâ ratione utimur ad Deum, et aliâ ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus (2). Et ideò laude oris ad hominem utimur, ut vel ei, vel aliis innotescat quòd bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam, et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus.

Et ideò necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem: cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundùm illud psal. 49, 23: *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter, quo ostendam illi salutare Dei.* Et in quantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, in tantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundùm illud Isa. 48, 9: *Laude meâ infrenabo te, ne intereas.* Prodest etiam laus oris ad hoc quòd aliorum affectus provocetur in Deum: unde dicitur in psal. 33, 1: *Semper laus ejus in ore meo;* et postea subditur: *Audiant mansueti et lætentur; magnificate Dominum mecum.*

Ad primum ergo dicendum quòd de Deo dupliciter possumus loqui: uno modo quantùm ad ejus essentiam; et sic, cùm sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude. Debetur autem ei secundùm hanc comparationem reverentia et latriæ honor; unde et in psal. 64, secundùm translationem Hieronymi in suo Psalter. Hebraico, et in Vers. Chald., dicitur: *Tibi silet laus, Deus*, quantùm ad primum; et *tibi reddetur votum*, quantùm ad secundum. Alio modo secundùm effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur: et secundùm hoc debetur laus Deo; unde dicitur Isa. 63, 7: *Miserationum Domini recordabor; laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus;* et Dionysius dicit 1 cap. de div. Nomin., à med. lect. 2: *Omnem sanctum theologorum hymnum,* id est, divinam laudem, *invenies ad beatos thearchiæ* id est, divinitatis, *processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem.*

Ad secundum dicendum quòd laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dùm magnalia operum ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II.— *Utrùm in divinis laudibus sint cantus assumendi.* — (*Locis art.* 1 *inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 3, 16: *Docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus.* Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quòd non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solùm spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus, super illud ad Ephes. 5: *Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino* (et habetur cap. *Cantantes*, dist. 92), dicit: *Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesiâ est psallendi officium: Deo non voce, sed corde cantandum; nec in tragœdorum modum guttur et fauces medicamine liniendæ sunt, ut in Ecclesiâ theatrales moduli audiantur et cantica.* Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundùm illud Apoc. 19, 5: *Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus; et qui timetis Deum, pusilli et magni.* Sed majores, qui sunt in Ecclesiâ, non decet cantare: dicit

(1) Vulgata, *glorificat.*

(2) Ita communiter. Codices Alcan. et Camer.: *Quem non potest cognoscere verbis nostris ei exprimamus.*

enim Gregorius in Regist. lib. 4, epist. 44, à princ. (et habetur in Decretis, dist. 92, cap. *In sanctâ Romanâ Ecclesiâ*): *Præsenti decreto constituo ut in sede hâc sacri altaris ministri cantare non debeant.* Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundùm illud psal. 32, 2: *Confitemini Domino in citharâ, in psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum.* Sed instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quàm laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant, dùm circa cantum student; tum etiam quia ea quæ cantantur minùs ab aliis intelligi possunt quàm si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed contra est quòd beatus Ambrosius in Ecclesiâ Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert lib. 9 Confess., cap. 7.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideò quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quòd secundùm diversas melodias sonorum, animi hominum diversimodè disponuntur, ut patet per Philosophum in 8 Politic., cap. 5, 6 et 7, et per Boetium in prologo Musicæ, seu lib. 1, cap. 1, à med. Et ideò salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in 10 Confess., capite 33, à med.: *Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesiâ, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat*; et de seipso dicit in 9 Confess., cap. 6, in fine: *Flevi in hymnis et canticis tuis, suavesonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter.*

Ad primum ergo dicendum quòd cantica spiritualia possunt dici non solùm ea quæ interiùs canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exteriùs ore cantantur, in quantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum quòd Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesiâ cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 33, circa fin. *Cùm mihi accidit ut me amplius cantus quàm res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor; et tunc mallem non audire cantantem.*

Ad tertium dicendum quòd nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quàm per cantum. Et ideò diaconi et prælati, quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit: *Consuetudo est valdè reprehensibilis ut in diaconatûs ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, in 8 Polit., cap. 6, circa med., *neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, putà citharam, et si quid tale alterum est; sed quæcumque faciunt auditores bonos.* Hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quàm per ea formetur interiùs bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas; tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum quòd per cantum quo quis studiosè ad delectandum utitur, abstrahitur animus à consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentiùs considerat quæ dicuntur, tum quia diutiùs moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 33, à princ., *omnes affectus spiritûs nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occultâ familiaritate excitantur.* Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi aliqui (1) non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei: et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis, et primo de superstitione. — (*In duos articulos divisa.*)

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis; et primò de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quòd exhibent cultum divinum; secundò de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primò considerandum est de ipsâ superstitione et de partibus ejus; deinde de irreligiositate et partibus ejus.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrùm superstitio sit vitium religioni contrarium; 2° utrùm habeat plures partes, seu species.

Articulus primus. — *Utrùm superstitio sit vitium religioni contrarium.* — (*Inf., quæst. 94, art. 1, corp., et quæst. 95, art. 1, corp., et quæst. 122, art. 3, corp.; et 1, dist. 2, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, ad 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis: dicitur enim superstitio esse *religio supra modum servata*, ut patet in Glossâ interl., ad Coloss. 2, super

(1) Al., *aliquando.*

illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione.* Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad lit. *S. : Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos dies deprecabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent.* Sed hoc etiam potest fieri secundùm veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 5, ad 3, secundùm eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 9, à med. : *Tangis primam chordam, quâ colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis.* Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 5, ad 3, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est, 1–2, quæst. 64, art. 1. Et ideò duplex vitium virtuti morali opponitur : unum quidem secundùm excessum; aliud autem secundùm defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solùm secundùm circumstantiam quæ dicitur *quantùm*, sed etiam secundùm alias circumstantias : unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentiâ, vitium excedit virtutis medium : non quia ad majus aliquid tendat quàm virtus, sed fortè ad minus; transcendit tamen virtutis medium, in quantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundùm alia hujusmodi, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 1 et 5.

Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundùm excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quàm vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut bonum metaphoricè dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptivè accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutiâ, secundùm illud Luc. 16, 8: *Filii hujus seculi prudentiores filiis lucis sunt;* et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum quòd aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia enim attenditur secundùm idà quo imponitur nomen ad significandum; nominis verò significatio attenditur secundùm id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt : nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis, non tamen hoc significat, alioquin ferrum, cùm pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quòd significet illud à quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum quòd religio non potest habere excessum secundùm quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundùm quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

Articulus II. — *Utrùm sint diversæ superstitionis species.* — (*Inf., quæst.* 94, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint diversæ superstitionis species. Quia, secundùm Philosophum in 1 Topic., cap. 13, ante med., *si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum.* Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 1. Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundùm aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundùm aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea, super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, dicit Glossa (ord. Ambros., in fin. cap.) id est, *in simulatâ religione.* Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed contra est quòd Augustinus in 2 de Doctr. christ., cap. 20, 21, 22, 23, et 24, diversas species superstitionis assignat.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., vitium superstitionis consistit in hoc quòd transcendit virtutis medium secundùm aliquas circumstantias, ut supra dictum est, ibid., et 1–2, qu. 72, art. 9. Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solùm quando referuntur ad diversa objecta, vel diversos fines : secundùm hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est, 1–2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4, 6, 10 et 11.

Diversificantur ergo superstitionis species primò quidem ex parte modi, secundò ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et hæc est prima superstitionis species; vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundùm diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primò divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundùm hoc prima species hujus generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebitè exhibet creaturæ. Secundò ordinatur ad hoc quòd homo instruatur à Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa. Tertiò ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundùm instituta Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum.

Et hæc tria tangit Augustinus in 2 de Doct.

christ., cap. 20, in princ., dicens, *superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens;* et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit (ibid.) *Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata;* quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit : *Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, et cætera hujusmodi;* quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., part. 4, lect. 22, *bonum contingit ex unâ et integrâ causâ; malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideò uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est, art. præc., et qu. 10, art. 5. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum quòd divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum; et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum quòd simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossâ sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quàm cultus Deo vero exhibitus modo indebito; sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundùm veteris legis ritum; et de hâc ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO XCIII.

De speciebus superstitionis. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis, et primò de superstitione indebiti cultûs veri Dei; secundò de superstitione idololatriæ; tertiò de superstitione divinationum; quartò de superstitione observationum.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrùm in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum; 2° utrùm possit ibi esse aliquid superfluum.

Articulus primus. — *Utrùm in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Joel. 2, 32 : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur à justis quâcumque mundi ætate. Sed ante legem datam justi absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat; unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genes. 28. Ergo etiam modò nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesiâ sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum : unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum, lib. 12 Regist., ep. 31, ad interrogat. 3, proponenti quòd sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in missarum celebratione : *Mihi, inquit, placet, ut sive in Romanis, sive in Galliarum partibus, seu in quâlibet Ecclesiâ aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicitè eligas.* Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Hieronymum, 82, al. 19, ante med. (et habetur in Glossâ ad Galat. 2, interl. et ord., sup. illud : *Ut nos in servitutem,* etc.), quòd *legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam sunt mortifera;* et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 14, in princ., *mendacium maximè perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent.* Est autem mendacium, cùm aliquis exteriùs significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto : et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet, qu. 81, art. 7. Et ideò si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus.

Hoc autem contingit dupliciter : uno quidem modo ex parte rei significatæ, à quâ discordat significatio cultûs : et hoc modo tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis, et hoc præcipuè in cultu communi, qui per ministros exhibetur in personâ totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divinâ auctoritate ab Ecclesiâ constitutum, et in Ecclesiâ consuetum. Unde Ambrosius dicit, super illud 1 Corinth. 11, « *Quicumque edit panem :* » *Indignus est qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit.* Et propter hoc etiam Glossa (ord. Ambros. super illud, *Quæ sunt rationem habentia*) dicit ad Colos. 2, quòd *superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur.*

Ad primum ergo dicendum quòd cùm Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Joan. 4. Et ideò cultus continens falsitatem non pertinet propriè ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad secundum dicendum quòd ante tempus legis justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur, postmodùm verò exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est.

Ad tertium dicendum quòd diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritati repugnant; et ideò sunt servandæ, et eas præterire illicitum est.

Articulus ii. — *Utrùm in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.* — (*Sup., quæst.* 81,

art. 5, *ad* 1, *et quæst.* 92, *art.* 1, *corp.*; *et ad* 3, *et infra, quæst.* 104, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. 43, 32 : *Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc.* Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultûs interioris, *quo Deus colitur fide, spe et charitate*, ut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 3. Sed in fide, spe et charitate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus. Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 18, quòd *bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat.* Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliquâ superfluitate.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur *superfluum* dupliciter : uno modo secundùm absolutam quantitatem, et secundùm hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet ; alio modo potest esse aliquid superfluum secundùm quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultûs est ut homo Deo det gloriam, et ei se subjiciat mente et corpore. Et ideò quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quòd mens hominis Deo subjiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundùm Dei et Ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod, quantùm est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quòd mens hominis feratur in Deum, aut quòd carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur, aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem, quæ secundùm Augustinum, epist. 36, al. 86, ad Casulanum, parùm à princ., pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solùm consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in lib de verâ Religione, cap. 3, à med., inducit quod dicitur Luc. 17, 21 : *Regnum Dei intra vos est,* contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum quòd in ipsâ Dei glorificatione implicatur quòd id quod fit pertineat ad Dei gloriam ; per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum quòd per fidem, spem et charitatem anima subjicitur Deo; unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de superfluo quantùm ad quantitatem absolutam.

QUÆSTIO XCIV.

De idololatria. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de idololatriâ ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm idololatria sit species superstitionis ; 2° utrùm sit peccatum ; 3° utrùm sit gravissimum peccatorum ; 4° de causâ hujus peccati.

Utrùm autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cùm de infidelitate ageretur, quæst. 10, art. 7 et 10.

Articulus primus. — *Utrùm idololatria rectè ponatur species superstitionis.* — (3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 1, *qu.* 3, *ad* 3, *et* 3 *contra, cap.* 120.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non ponatur rectè species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est, quæst. 11, art. 1. Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univocè dici latria cum eâ quæ ad veram religionem pertinet : sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univocè dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univocè videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur ; dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 8, 4 : *Scimus quia nihil est idolum in mundo;* et infra, cap. 10, 19 : *Quid ergo? Dico quòd idolis immolatum sit aliquid, aut quòd idolum sit aliquid?* quasi dicat, Non. Immolare autem idolis propriè ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis : unde Rom. 1, 25, quidam vituperantur de hoc quòd *coluerunt et servierunt potiùs creaturæ quàm Creatori.* Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potiùs nominari *latria creaturæ.*

Sed contra est quod Act. 17, 16; dicitur quòd cùm Paulus Silam et Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem;* et postea, c. 22 dixit : *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video.* Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 92, art. 2, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultûs. Quod quidem præcipuè fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo,

increato, sicut suprà habitum est, qu. 81, art. 1, cùm de religione ageretur. Et ideò cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ à sensibilibus (1) exhibebatur per aliqua sensibilia signa, putà sacrificia, ludos et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam formam sensibilem vel figuram, quæ idolum nuncupatur.

Diversimodè tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant: unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quòd divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in 8 de Civit. Dei, cap. 23. Alii verò non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus ad Rom. 1, 23. Nam quantùm ad primum, dicit: *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium;* quantùm autem ad secundum subdit: *coluerunt et servierunt potiùs creaturæ quàm Creatori.*

Horum tamen fuit triplex opinio: quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi. Quidam verò æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quàm animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, cœlo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus: et ad hæc referebant nomina, et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus in 7 de Civ. Dei, cap. 21 et 22. Alii verò, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus, post quos ponebant animas cœlestium corporum, et sub his dæmones quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant: et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat 8 de Civ. Dei, cap. 14.

Has autèm duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis: aliam verò de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundùm figmenta poetarum repræsentabatur in theatris; aliam verò opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebrabatur in templis.

Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 20, in princ.: « Superstitiosum est quicquid institutum ab « hominibus est ad facienda et colenda « idola pertinens, vel ad colendam sicut « Deum creaturam, partemve ullam creaturæ, « vel, » etc.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum: quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis, sed solùm falsam opinionem. Et ideò hæresis est species infidelitatis; sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum quòd nomen latriæ dupliciter potest accipi: uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem; et secundùm hoc non variatur significatio hujus nominis *latria*, cuicumque exhibeatur; quia illud cui exhibetur, non cadit secundùm hoc in ejus definitione; et secundùm hoc latria univocè dicitur secundùm quòd pertinet ad veram religionem, et secundùm quòd pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univocè dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni: sic, cùm sit virtus, de ratione ejus est quòd cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi; et secundùm hoc latria æquivocè dicitur de latriâ veræ religionis et de idololatriâ; sicut prudentia æquivocè dicitur de prudentiâ quæ est virtus, et de prudentiâ quæ est carnis.

Ad tertium dicendum quòd Apostolus intelligit *idolum nihil esse in mundo*, quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore; et similiter intelligendum est quòd *idolis immolatum non est aliquid*, quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiæ neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum quòd ex communi consuetudine, quâ creaturas quascumque colebant gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen *idololatria* ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

(1) Hanc lectionem ex cod. Alcan. restituimus: quam levi cum varietate habent nonnulli alii codices, et editiones antiquæ cum Patav. ann. 1698, videlicet pro *creaturæ à sensibilibus*, id est, hominibus carnalibus, legentes *creaturæ insensibili*. Nicolaius ex Mss.: *Sicut autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, putà per sacrificia*, etc. Edit. Lugdun. anni 1677: *Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, putà per sacrificia*, etc. Edit. Pat. anni 1712: *Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, putà per sacrificia, oblationes et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ*, etc.

Articulus II. — *Utrùm idololatria sit peccatum.* — (*3 cont., cap.* 120.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum : nam et in tabernaculo erant imagines cherubim, ut legitur Exod. 25, et in ecclesiâ quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundùm quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundùm illud Joan. 4, 24 : *Deum oportet adorare in spiritu et veritate;* et Augustinus dicit in Ench., cap. 3, quòd *Deus colitur fide, spe et charitate.* Potest autem contingere quòd aliquis exteriùs idola colat, interiùs tamen à verâ fide non discedat. Ergo videtur quòd sine præjudicio divini cultûs possit aliquis exteriùs idola colere.

Sed contra est quod Exod. 20, 5, dicitur : *Non adorabis ea* (scilicet exteriùs) *neque coles* (scilicet interiùs) ut Glossa (ordin.) exponit : et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quòd offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solùm summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eò quòd cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit : et hoc est latriæ cultus.

Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi verò summo Deo, tanquàm meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia, quia, ut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 19, circ. princ., *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quàm ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nosipsi debemus.*

Alii verò æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquàm per se bonum aut optimum, sed tanquàm vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus in 6 de Civ. Dei, cap. 10, ad fin., introducit Senecam dicentem : *Sic*, inquit, *adorabimus ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quàm ad rem pertinere;* et in lib. de verâ Religione, cap. 5, in principio, Augustinus dicit, *non esse religionem à philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis; et de suorum deorum naturâ ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant.* Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum si quis persecutionis tempore deprehensus, exteriùs idola colat, dùm tamen fidem in mente servet.

Sed hoc apparet manifestè falsum : nam cùm exterior cultus sit signum interioris cultûs, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in 6 de Civit. Dei, cap. 10, in fin., quòd *eò damnabilius colebat idola, quò illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret.*

Ad primum ergo dicendum quòd neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesiâ imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur, et confirmetur fides de excellentiâ angelorum et sanctorum (1). Secùs autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicetur in tertio, qu. 25, art. 3.

Ad secundum et tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. (2).

Articulus III. — *Utrùm idololatria sit gravissimum peccatorum.* — (*1-2, qu.* 102, *art.* 3, *ad* 2, *et Mal. qu.* 2, *art.* 10, *corp., et* 1 *Cor.* 12, *lect.* 1, *col.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Nicolaius hæc addit cruculis clausa : *Quamvis hoc ipso quòd sanctorum excellentiam significant, inferiori quâdam adoratione, seu duliâ, sicut ipsimet sancti, quos repræsentant, non absolutâ quidem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectivâ tantùm possunt et debent adorari. Sed adorari non dicuntur propriè, nec sic dici consueverunt antiquo usu, quia latria, quæ propriè ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in 7 generali synodo, act. 2 et deinceps, ac potissimùm act. 7, patet; ubi honorariam tantùm adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Seriùs est*, etc.

(2) Hùcusque S. Thomas. Hæc insuper Nicolaius : *Ad argumentum in oppositum dicendum quòd in loco Exodi supra dicto non de imaginibus propriè sumptis intelligitur quòd adorari non debeant, sed solummodò de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textûs patet : ubi dicitur :* « Non facies tibi sculptile (*sive græcè* idolum) neque omnem similitudinem, » etc. *Differentia enim inter* idolum, simulacrum *et* imaginem *propriè dictam hæc est, quòd nullam rem repræsentat* idolum, *sed figmentum duntaxat :* simulacrum *est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies, vel repræsentatio, sed non moralem dignitatem habentis, quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis*, etc.; image *autem propriè dicta non entitatem tantùm, seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem ad adorandum repræsentat, putà imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum quòd non quælibet similitudo, loco prædicto prohibetur, sed similitudo eorum tantùm quæ* in cœlo, in terrâ, et in aquis *gentiles adorabant, sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam*

idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum opponitur optimo, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quàm cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quàm idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum gravius est, quantò magis est contra Deum. Sed directiùs aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quàm cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quàm idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus malis puniri videtur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom. 1. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, August. dicit 20 contra Faust., cap. 9, circa princ. : *Neque vos*, scilicet Manichæos, *dicimus paganos, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem, eò quòd multos colatis deos : verùm vos in hoc esse eis longè deteriores, quòd illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omninò non sunt.* Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quàm idololatria.

5. Præterea, super illud ad Galat. 4 : *Quomodò convertimini iterùm ad infirma et egena elementa?* dicit Glossa Hieronymi (et Petri Lomb. in hunc. loc.) : *Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum penè par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant.* Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed contra est quod Levit. 15, super illud quod dicitur de immunditiâ mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa (ord. Hesich.) : *Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maximè.*

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsius peccati; et sic peccatum idololatriæ gravissimum est. Sicut enim in terrenâ republicâ gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem regium alteri impendat quàm vero regi, quia quantùm in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem, ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem divinum creaturæ impendat, quia, quantùm est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter quàm ejus qui peccat ignoranter; et secundùm hoc nihil prohibet graviùs peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quàm idololatras ignoranter peccantes; et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis

in se divinitatem contineret, sicut dictum est in corpore articuli.

Ad primum ergo dicendum quòd idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exteriùs indebitum cultum. Si verò sit exterior tantùm idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut priùs dictum est, art. præced.

Ad secundum dicendum quòd idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominii singularitas, et fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum quòd quia de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem; peccatum per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quòd sit gravius; et secundùm hoc peccatum quod est contra naturam, minus est quàm peccatum idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ; ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum quòd hæresis Manichæorum etiam quantùm ad genus peccati gravior est quàm peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana, et fabulosa de Deo fingentes. Secùs autem est de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

Ad quintum dicendum quòd observatio legis tempore gratiæ non est omninò æqualis idololatriæ secundùm genus peccati, sed penè æqualis, quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

Articulus iv. — *Utrùm causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.* — (*2, dist.* 15, *qu.* 1, *art.* 2, *corp., et* 3 *cont., cap.* 110, *et Pot. qu.* 3, *art.* 4, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis; quin potiùs naturalis ratio hominis dictat quòd sit unus Deus, quòd non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth. 7, 18. Neque etiam ex parte culpæ, quia ut dicitur Sap. 14, 27, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium, et finis.* Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secundâ ætate legitur esse adinventa vel à Nembroth, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel à Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem, ut Isidorus refert, lib. 8 Etymol., cap. 11, aliquant. à princ., Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit : Judæi verò dicunt quòd Ismael primus simulacrum de luto fecit : cessavit etiam in sextâ ætate idololatria

ex magnâ parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 6, à med. : *Neque potuit primum nisi illis* (scilicet dæmonibus) *docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine vel cogatur : unde magicæ artes earumque artifices extiterunt.* Eadem autem ratio videtur esse de idololatriâ. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 14 : *Supervacuitas hominum hæc*, scilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum.*

Respondeo dicendum quòd idololatriæ est duplex causa : una quidem dispositiva; et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter : primò quidem ex inordinatione affectûs, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sap. 14, 15 : « Acerbo luctu dolens « pater citò sibi rapti filii fecit imaginem, et « illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, « nunc tanquàm deum colere cœpit; » et ibidem etiam subditur quòd homines « aut af- « fectui, aut regibus deservientes, incommu- « tabile nomen, » scilicet Divinitatis, « lignis « et lapidibus imposuerunt. » Secundò propter hoc quòd homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit in Poeticâ suâ, cap. 2, in princ., et ideò homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressivè factas, Divinitatis cultum eis impenderunt : unde dicitur Sap. 13, 2 : « Si quis artifex fa- « ber de silvâ lignum rectum secuerit, et per « scientiam suæ artis figuret illud, et assimi- « let imagini hominis, de substantiâ suâ, et « filiis, et nuptiis votum faciens inquirit. » Tertiò propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt; unde dicitur Sap. 13, 1 : « Neque operibus at- « tendentes, agnoverunt quis artifex esset, « sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum « aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam « aquam, aut solem, aut lunam, rectores or- « bis terrarum, deos putaverunt. » Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo; unde et in psal. 115, 5, dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia.*

Ad primum ergo dicendum quòd causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectûs, vel per inordinationem affectûs, ut dictum est in corp. art., et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdùm idololatria non producat, vel expressè inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum quòd in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex quâ adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum; in sextâ autem ætate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de causâ consummativâ idololatriæ.

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinativa. — (*In octo articulos divisa.*)

Postea considerandum est de superstitione divinativâ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm divinatio sit peccatum; 2° utrùm sit species superstitionis; 3° de speciebus divinationis; 4° de divinatione quæ fit per dæmones; 5° de divinatione quæ fit per astra; 6° de divinatione quæ fit per somnia; 7° de divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes; 8° de divinatione quæ fit per sortes.

Articulus primus. — *Utrùm divinatio sit peccatum.* — (2, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 4, *et* 3 *contra*, *cap.* 154, *et Isa.* 3, *lect.* 4, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quàm ad peccatum. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arbit., cap. 1, ante med. : *Quis audeat dicere disciplinam esse malum?* et iterùm : *Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse.* Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum in lib. de Memoriâ, cap. 1, parùm à princ.; videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 2 : *Non sit qui pythones consulat, neque divinos*, et in Decr. 26, quæst. 5, cap. 2, dicitur : *Qui divinationes expetunt, sub regulâ quinquennii jaceant, secundùm gradus pœnitentiæ definitos.*

Respondeo dicendum quòd nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt : uno quidem modo in suis causis; alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent : quædam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt ex considera-

tione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam verò causæ producunt suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raró tamen deficiunt; et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus; et medici de sanitate vel morte. Quædam verò causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod præcipuè videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundùm Philosophum, lib. 9 Metaph., text. 3 et 18; et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideò effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt, solùm dùm sunt præsentes, sicut cùm homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequàm fiant, est Dei proprium, qui solus in suâ æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut in 1 habitum est, quæst. 14, art. 13, et qu. 57, art. 3, et qu. 86, art. 4. Unde dicitur Isa. 41, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifestè usurpat sibi quod Dei est: et ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isidorus in lib. 8 Etymolog., cap. 9, circa med. (et habetur cap. *Igitur*, 26, quæst. 4) : *Divini dicti, quasi Deo pleni : Divinitate enim se plenos simulant, et astutiâ quâdam fraudulentiæ, hominibus futura conjectant.*

Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus, quæ humanâ ratione prænosci possunt : neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat; tunc enim non ipse divinans, id est, quod divinum est, facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solùm dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit super Michæam, à med. comment. in cap. 3, quòd *divinatio semper in malam partem accipitur.*

Ad primum ergo dicendum quòd divinatio non dicitur ab ordinatâ participatione alicujus divini, sed ab indebitâ usurpatione, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ, sed fallaces et vanæ ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit Augustinus in 21 de Civit. Dei, cap. 6 et 7.

Ad tertium dicendum quòd homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundùm modum humanum, non autem secundùm indebitum divinationis modum.

Articulus II. — *Utrùm divinatio sit species superstitionis.* — (*Infra, art.* 3, *corp., princ.; et* 2, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 4, *et* 3 *cont., cap.* 154.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 38. Ergo videtur quòd non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in verâ religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed contra est quod Origenes dicit in Periarchon (1) (ubi non occurrit, sed habetur expressè hom. 16 in Num., à med.) : « Est « quædam operatio dæmonum in ministerio « præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab « his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc « per sortes, nunc per auguria, nunc ex con- « templatione umbrarum comprehendi vide- « tur. Hæc autem omnia operatione dæmo- « num fieri non dubito. » Sed, ut Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 23, à med., *quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est.* Ergo divinatio est species superstitionis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1, quæst. 92 et 94, superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter: uno modo, cùm aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi. alio modo, cùm aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de Juramento, quæst. 89, in præfat., et art. 5, ad 2. Et ideò ad superstitionem pertinet, non solùm cùm sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cùm aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expressè dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate : de quâ vanitate dicitur in psal. 39, 5 : *Non respexit in vanitates et insanias falsas.* Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest.

Manifestum est ergo quòd divinatio species superstitionis est.

Ad primum ergo dicendum quòd divinatio pertinet ad curiositatem quantùm ad finem

(1) Nicolaius omittit *in Periarchon.*

intentum, qui est præcognitio futurorum; sed pertinet ad superstitionem quantùm ad modum operationis.

Ad secundum dicendum quòd hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, in quantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum quòd in novâ lege mens hominis arcetur à temporalium sollicitudine. Et ideò non est in novâ lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. 8, 19: « Et cùm « dixerint ad vos : Quærite à pythonibus et « à divinis, qui strident in incantationibus « suis, » subdit quasi responsionem : « Num-« quid non populus à Deo suò requiret visio-« nem pro vivis et mortuis? » Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

ARTICULUS III. — *Utrùm sit determinare plures divinationis species.* — (*Opusc.* 25, *cap.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 2, art. 3, et quæst. 18, art. 6. Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati; sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundùm diversa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed contra est quòd Isidorus in lib 8 Etymol., cap. 9, enumerat diversas species divinationis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventûs aliquo dæmonum consilio vel auxilio; quod quidem vel expressè imploratur, vel præter intentionem hominis se occultè dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in primo dictum est, quæst. 57, art. 3. Dæmones autem expressè invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura: et hæc species vocatur *præstigium* ex eo quòd oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia; et hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque verò per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem: et hæc species vocatur *necromantia*, quia, ut dicit Isidorus lib. 8 Etymol., cap. 9, ante med., νεκρὸν græcè *mortuum*, μαντεία verò *divinatio* nuncupatur, quia *quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere*. Quandoque verò futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet : et hæc est *divinatio per pythones*; et, ut Isidorus dicit, loc. cit., *pythones à Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi*. Quandoque verò futura prænuntiat per aliquas figuras, vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent : quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, putà in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia*; si autem in aquâ, *hydromantia*; si autem in aere, *aeromantia*; si autem in igne, *pyromantia*; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium*.

Divinatio autem quæ fit absque expressâ dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione sitûs et motûs siderum, hoc pertineret ad astrologos, qui et *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si verò per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium*; quod dicitur à garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium : quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim hujusmodi præcipuè considerari solent. Si verò hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen*; et, sicut Valerius Maximus dicit, lib. 1, cap. 5, in princ., « omnium observatio aliquo contactu religio-« nis (1) innexa est : quoniam non fortuito « motu, sed divinà providentiâ constare cre-« ditur; quæ fecit ut Romanis deliberantibus « utrùm ad alium locum migrarent, fortè eo « tempore centurio quidam exclamârit : *Si-« gnifer, statue signum, hic optimè manebimus*; « quam vocem auditam pro omine accepe-« runt, transeundi consilium omittentes. » Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species : nam ex lineamentis manûs consideratis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manûs (χεὶρ enim græcè dicitur *manus*); divinatio verò ex quibusdam signis in spatulâ alicujus animalis apparentibus, *spatulamantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressâ dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ veniunt ex quibusdam quæ

(1) Ita cum Nicolaio editi recentiores. Antiqui cum Cod. Alcan. aliisque, *contractu religionis*.

ab hominibus seriò fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ;* sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aquâ projecto; sive ex quibusdam schedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dùm consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat; vel etiam cùm consideratur quid aperienti librum occurrat; quæ omnia *sortium* nomen habent.

Sic ergo patet triplex esse divinationis genus: quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad *necromanticos;* secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motûs alterius rei, quod pertinet ad *augures;* tertium est, dùm facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad *sortes*. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis in corp. art.

Ad primum ergo dicendum quòd in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; multò enim gravius est dæmones invocare quàm aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad secundum dicendum quòd cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundùm propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum quòd res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in detractione (1); sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quòd diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita.* — (*Inf., quæst.* 96, *art.* 1, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 154.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundùm illud 1 Petri 2, 22: *Qui peccatum non fecit.* Sed Dominus à dæmone interrogavit: *Quod tibi nomen est?* qui respondit: *Legio, multi enim sumus,* ut habetur Marc. 5, 9. Ergo videtur quòd liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicitè interrogantibus. Sed Saüli interroganti de eventu futuri belli à muliere habente spiritum pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur 1 Regum 28. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem à dæmonibus, non est illicita.

(1) Ita cod. Alcan. aliique. Editi passim, *demonstratione.*

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum non est illicita.

Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 10: *Non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur... nec qui pythones consulat.*

Respondeo dicendum quòd omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expressè cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem; et hoc est omninò illicitum: unde contra quosdam dicitur Isai. 28, 15: *Dixistis: Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum;* et adhuc gravius esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. Secunda verò ratio sumitur ex parte futuri eventûs. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex hujusmodi suis responsis etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quòd ei credatur; et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur Lucæ 4: *Increpavit illum, dicens: Obmutesce,* dicit (habetur implic. orat. 1 cont. Arian., aliquant. à princ., et in Cat. aur. D. Thomæ): *Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget; ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est ut cùm adsit nobis Scriptura divina, à diabolo instruamur.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Beda dicit Lucæ 8, sup. illud: *Quod tibi nomen est?* lib. 3 comment. cap. 8, *non velut inscius Dominus inquirit; sed ut confessâ peste, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret.* Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maximè quando divinâ virtute potest compelli ad vera dicenda: et aliud est dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit ad Simplicianum, lib. 2, quæst. 3, ant. med., *non est absurdum credere aliquâ dispensatione permissum fuisse ut non dominante arte magicâ vel potentiâ, sed dispensatione occultâ, quæ pythonissam et Saülem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divinâ eum sententiâ percussurus.* Vel non verè spiritus Samuelis à requie suâ excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum quòd nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

Articulus v. — *Utrùm divinatio quæ fit per astra sit illicita.* — (1, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 4, *et* 3 *cont.*, *cap.* 154, *et Gal.* 4, *lect.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cœlestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1 lect. 2 et 3. Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum in 1 Metaph., cap. 1, non longè à princ. Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita, in quantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solùm consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quòd hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 4 Confess., cap. 3, in princ. : *Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quòd quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum, ob divinationem dirigerentur : quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst., divinationi, quæ ex opinione falsâ vel vanâ procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vanâ autem aut falsâ opinione utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cœlestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quædam quæ ex necessitate eveniunt manifestum est quòd per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras.

Circa præcognitionem verò futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt : fuerunt enim qui dicerent quòd stellæ potiùs significant quàm faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur; omne enim corporale signum vel est effectus ejus cujus est signum (sicut fumus significat ignem, à quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eâdem causâ; et sic dùm designat causam, per consequens significat effectum; sicut iris quandoque significat serenitatem, in quantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quòd dispositiones cœlestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum : nec iterùm possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed aliâ ratione disponuntur à divinâ providentiâ motus et situs cœlestium corporum, et aliâ ratione eventus contingentium futurorum ; quia illa disponuntur secundùm rationem necessitatis, ut semper et eodem modo proveniant; hæc autem secundùm rationem contingentiæ, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quòd ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus.

Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cœlestium corporum : primò quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus, quia, ut probatur in 6 Metaph., text. 4, 5 et 6, ens per accidens non habet causam, et præcipuè naturalem, cujusmodi est virtus cœlestium corporum, quia quod per accidens fit, neque est ens propriè, neque unum; sicut quòd lapide cadente fiat terræ motus, vel quòd homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus : hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei, et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in lib. 3 de Animâ, text. 42. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quòd corpora cœlestia directè imprimant in intellectum et voluntatem : hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu : quod Aristoteles in lib. 2 de Animâ, text. 150 et 151, imponit his qui dicebant quòd *talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque*, scilicet sol vel cœlum. Unde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositivè inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in lib. 3 de Animâ, text. 42 et 47, et 1 Ethic., cap. ult., à med., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem cœlestium corporum homo potest per rationem operari.

Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendum futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsâ et vanâ opinione; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si verò aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cœlestibus causantur corporibus, putà siccitates et pluvias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd hoc quòd astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit duplici-

ter: uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur; et ideò actus eorum disponuntur ut in pluribus secundùm inclinationem cœlestium corporum; pauci autem sunt, id est, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur; et ideò astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipuè in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes. Unde Augustinus in 2 super Gen. ad litt., cap. 17, ad fin., dicit: *Fatendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum, et seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur.* Unde concludit: *Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impiè divinantium, et maximè dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant.*

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Articulus vi. — *Utrùm divinatio quæ fit per somnia, sit illicita.* — (3 *cont.*, *cap.* 154, *et opusc.* 25, *cap.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divinâ non est illicitum; sed in somniis homines instruuntur à Deo: dicitur enim Job 33, 15: *Per somnium in visione nocturnâ, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit,* scilicet Deus, *aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ.* Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, propriè utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. 40, et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. 2 et 4. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 10: *Non inveniatur in te qui observet somnia.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 2 et 6 huj. qu., divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideò considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, putà cùm mens alicujus sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum: quandoque verò somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, in quantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus; et secundùm hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere.

Sciendum est ergo quòd somniorum causa quandoque quidem est interiùs, quandoque autem exteriùs. Interior autem somniorum causa est duplex: una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum: unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque verò causa intrinseca somniorum est corporalis: nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasiâ conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt insomnia quòd sit in aquâ vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones.

Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem in quantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis corporis; ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cœlestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundùm illud Num. 12, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque verò operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita.

Sic ergo dicendum quòd si quis utatur somniis ad præcognoscendum futura, secundùm quòd somnia procedunt ex revelatione divinâ, vel ex causâ naturali intrinsecâ sive extrinsecâ, quantùm potest se virtus talis causæ extendere; non erit illicita divinatio. Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus vii. — *Utrùm divinatio quæ fit per auguria, et omina, et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.* — (3 *cont.*, *cap.* 154, *et opusc.* 25, *cap.* 3 *et* 5, *et Isa.* 2, *lect.* 2, *princ.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per auguria, et omina, et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri eâ non uterentur. Sed de Joseph legitur quòd auguriis intendebat: legitur enim Gen. 44 quòd dispensator Joseph dixit: *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet;* ipse postea dixit fratribus suis: *An ignoratis*

quòd non sit similis mei in augurandi scientiâ? Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundùm illud Jerem. 8, 7 : *Milvus in cœlo cognovit tempus suum; turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventûs sui.* Sed naturalis cognitio est infallibilis, et à Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet ad Hebr. 11. Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quòd audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut Judic. 7 dicitur; similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur Gen. 24. Ergo videtur quòd talis divinatio non sit illicita.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. 18, 10 : *Non inveniatur in te qui observet auguria.*

Respondeo dicendum quòd motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quòd non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quòd si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, in quantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur motu naturali : non enim habent dominium suì actûs.

Hic autem instinctus potest ex duplici causâ procedere : uno quidem modo ex causâ corporali; cùm enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cœlestium. Et ideò nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet : primùm quidem ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus cœlestium corporum, ut supra dictum est, art. 5 et 6 præc. Secundò, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere; consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi.

Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causâ spirituali; scilicet vel ex Deo, ut patet in columbâ super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquàm de omnibus : quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundùm divinam providentiam, et quandoque secundùm dæmonum operationem.

Sic ergo dicendum quòd omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundùm ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod Joseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientiâ augurandi, secundùm Augustinum, joco dixit, non seriò, referens fortè hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur; et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad secundum dicendum quòd illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent; et ad hæc præcognoscenda, considerare earum voces et motus non est illicitum; putà, si quis ex hoc quòd cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam citò esse futuram.

Ad tertium dicendum quòd Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad suî instructionem à divinâ providentiâ : et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissâ ad Deum.

Articulus viii. — *Utrùm divinatio sortium sit illicita.* — (3 *cont., cap* 154, *et opusc.* 25, *cap.* 4 *et* 5, *et Eph.* 1, *lect.* 4, *fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio sortium non sit illicita, quia super illud psal. 30 : *In manibus tuis sortes meæ*, dicit Glossa Augustini ord. : *Sors non est aliquid mali, sed res in humanâ dubitatione divinam indicans voluntatem.*

2. Præterea, ea quæ à sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quàm in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse; legitur enim Jos. 7, quòd Josue ex præcepto Domini, judicio sortium punivit Acham, qui de anathemate surripuerat : Saül etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur 1 Regum 14. Jonas etiam à facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur Jonæ 1. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Lucæ 1. Matthias etiam est sorte ab Apostolis ad Apostolatum electus, ut legitur Act. 1. Ergo videtur quòd divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea pugna pugilum, quæ *monomachia* dicitur (id est, singularis concertatio) et judicia ignis et aquæ quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere; quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philisthæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur 1 Reg. 17. Ergo videtur quòd divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est quod in Decr. 26, quæst. 5, cap. 7, dicitur : *Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis* (1) *quas pa-*

(1) Ita cum codd. Alcan., et Rom. veteres edit. et Nicolaius. Al., *induciis*.

tres damnaverunt, nihil aliud quàm divinationes et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus illas omninò damnari; et ultra inter Christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., sortes propriè dicuntur, cùm aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur judicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria;* si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria;* si verò quæratur quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria.* Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis eâ intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundùm dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens dæmonum ingestione: ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita.

Hâc autem causâ remotâ, necesse est quòd sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortunâ, vel ex aliquâ spirituali causâ dirigente. Et si quidem ex fortunâ, quod locum habere potest solùm in divisoriâ sorte, non videtur habere nisi fortè vitium vanitatis; sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat.

Si verò ex spirituali causâ expectetur sortium judicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus; sicut legitur Ezech. 21, 21, quòd *rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit;* et tales sortes sunt illicitæ, et secundùm canones prohibentur. Quandoque verò expectatur à Deo, secundùm illud Proverb. 16, 33 : *Sortes mittuntur in sinum, sed à Domino temperantur;* et talis sors secundùm se non est malum, ut Augustinus dicit loc. cit. in arg. 1.

Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere : primò quidem, si absque ullâ necessitate ad sortes recurratur : hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1, sup. illud : « *Factum est autem :* » *Qui sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur.* Secundò, si quis etiam in necessitate absque reverentiâ Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apost. dicit Beda, in fin. comment., cap. : « Sed si qui necessitate aliquâ « compulsi, Deum putant sortibus exemplo « Apostolorum esse consulendum, videant « hoc ipsos Apostolos nonnisi collecto fratrum « cœtu, et precibus ad Deum fusis egisse. » Tertiò, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii, epist. 55, al. 119, cap. 20, circa med. : « Qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id « potiùs faciant quàm ad dæmonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi « displicet consuetudo, ad negotia secularia, « et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula « velle convertere. » Quartò, si in electionibus ecclesiasticis, quæ ex Spiritûs sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit super Act. Apost., loc. sup. cit.: « Matthias ante Pentecostem ordina« tus sorte quæritur, quia scilicet nondùm « erat plenitudo Spiritûs sancti in Ecclesiâ « effusa; septem autem diaconi postea non « sorte, sed electione discipulorum sunt or« dinati. » Secùs autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione.

Si verò necessitas immineat, licitum est cum debitâ reverentiâ sortibus divinum judicium implorare. Unde Augustinus dicit in epist. ad Honor., quæ est 228, al. 180, vers. fin. : « Si « inter Dei ministros sit disceptatio, qui eo« rum persecutionis tempore maneant, ne « fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne « morte omnium deseratur Ecclesia; si hæc « disceptatio aliter non potuerit terminari, « quantùm mihi videtur, qui maneant, et « qui fugiant, sorte legendi sunt. » Et in 1 de Doct. christ., cap. 28, dicit : « Si tibi abun« daret aliquid quod oporteret dari ei qui « non haberet, nec duobus dari posset ; si « tibi occurrerent duo, quorum neuter alium « vel indigentiâ, vel erga te aliquâ necessi« tudine superaret; nihil justius faceres quàm « ut sorte eligeres, cui dandum esset quod « dari utrique non posset. »

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quòd judicium ferri candentis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; et in hoc convenit cum sortibus : in quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi judicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino judicio reservantur : tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divinâ sancitum. Unde 2, quæst. 5, decreto Stephani Papæ V, cap. *Consuluisti*, dicitur : « Ferri candentis vel aquæ ferventis exami« natione confessionem extorqueri à quoli« bet, sacri non censent canones : et quod san« ctorum Patrum documento sancitum non « est, superstitiosâ adinventione non est præ« sumendum. Spontaneâ enim confessione « vel testium approbatione publicata delicta, « habito præ oculis Dei timore, concessa sunt « nostro regimini judicare; occulta verò et « incognita illi sunt relinquenda qui solus « novit corda filiorum hominum. » Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quòd plus accedit ad communem rationem sortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi fortè quando pugiles sunt valdè impares virtute vel arte.

QUÆSTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum. — *(In quatuor articulos divisa.)*

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoriâ ; 2° de observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda ; 3° de observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum ; 4° de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

Articulus primus. — *Utrùm uti observantiis artis notoriæ sit illicitum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum : uno modo secundùm genus operis, sicut homicidium vel furtum ; alio modo ex eo quòd ordinatur ad malum finem, sicut cùm aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoriâ, secundùm genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum : ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, Dan. 1, 17, legitur quòd *pueris* abstinentibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientiâ*. Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundùm aliqua jejunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quòd divinitùs sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est eâ uti.

3. Præterea, ideò videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt ; sed hoc est proprium Dei, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, et semper ; quæ subjacent humanæ cognitioni, et multò magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit, lib. de Divinat. dæm., cap. 3 et 4, et lib. 2 sup. Gen. ad litt., cap. 17, sub fin. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoriâ, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 18, 10 : *Non inveniatur in te qui quærat à mortuis veritatem* : quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo uti arte notoriâ non est licitum.

Respondeo dicendum quòd ars notoria est et illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundùm se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarumdam figurarum, et prolatione quorumdam ignotorum verborum, et aliis hujusmodi. Et ideò hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis ; non autem ut signis divinitùs institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quòd sint supervacua signa, et per consequens pertinentia *ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata*. Et ideò ars notoria penitùs est repudianda et fugienda à Christiano, sicut et aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, ut Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 23, circa med.

Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cùm enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo vel addiscendo, consequens est quòd iste effectus vel expectetur à Deo, vel à dæmonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur 3 Reg. 3, et 2 Paral. 1. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc. 21, 15 : *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certâ observatione, sed secundùm arbitrium Spiritûs sancti, secundùm illud 1 ad Corinth. 12, 8 : *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundùm eumdem Spiritum* ; et postea subditur : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*. Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in primâ hujus operis parte, quæst. 109, art. 3. Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectûs : et ideò nullus unquàm per dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit, in 10 de Civit. Dei, cap. 9, circa med. : *Porphyrium fateri theurgicis theletis*, id est, operationibus dæmonum, *animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vera sunt*, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta ; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum quòd acquirere scientiam bonum est ; sed acquirere eam modo indebito non est bonum : et ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum quòd pueri illi non abstinebant secundùm vanam observantiam artis notoriæ, sed secundùm auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium : et ideò merito obedientiæ consecuti sunt à Deo scientiam, secundùm illud psal. 118, 10 : *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi*.

Ad tertium dicendum quòd exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solùm est peccatum propter hoc quòd ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non (1) habet locum.

Articulus II. — *Utrùm observationes ad corporum immutationem ordinatæ, putà ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, sint illi-*

(1) Ita cum codicibus edit. veteres omnes, et Nicolaius ; theologi particulam *non* intrusam putant ; quos edit. Patavinæ sequuntur.

citæ. — (*3 contra, cap. 5, et opusc. 26, et Gal. 4, lect. 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd observationes ordinatæ ad corporum immutationem, putà ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quòd adamas trahit ferrum, et multa alia, quæ Augustinus enumerat 21 de Civ. Dei, cap. 5 et 7. Ergo videtur quòd uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione cœlestium corporum. Ergo et corpora artificialia, putà imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus 3 de Trin., cap. 8 et 9. Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 de Doct. christ. cap. 20, quòd *ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque illigandis.*

Respondeo dicendum quòd in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est utrùm naturaliter videantur posse tales effectus causare : sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus.

Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quòd nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquàm causæ, sed solùm quasi signa : et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit in 21 de Civ. Dei, cap. 6, circa med. : *Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro suâ diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.*

Ad primum ergo dicendum quòd si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum. Si verò adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque vanæ observationes, quas manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

Ad secundum dicendum quòd virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum; et ideò ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis; et cùm nihil aliud sint quàm compositio, ordo et figura, ut dicitur in 1 Physic., text. 46, non possunt habere naturalem virtutem ad agendum; et inde est quòd ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solùm secundùm materiam naturalem. Falsum est ergo, quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 11, à med., et lib. 21 cap. 6, *herbis et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terrâ ab hominibus potestates idoneas variis siderum affectibus exequendis*, quasi effectus magicarum artium ex virtute cœlestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit, cap. 11, à med., *totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum.* Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum : cujus signum est quòd necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur : non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à necromanticis, quòd in necromanticis fiunt expressè invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita : sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum seu characterum signa.

Ad tertium dicendum quòd ad dominium divinæ majestatis, cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licitè possit uti ad quodcumque voluerit; sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

Articulus III. — *Utrùm observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicitæ.* — (*Opusc. 26, et Galat. 4, lect. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quòd aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, sive distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divinâ providentiâ disponuntur secundùm ordinem quemdam; ad quem pertinere videtur quòd præcedentia sint subsequentium signa : unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum, 1 ad Corinth. 10. Observare autem ordinem ex divinâ providentiâ procedentem, non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 20, quòd *ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanium observationum : putà si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantibus amicis lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cùm ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cùm se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cùm vestis à soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quàm præsens damnum dolere.*

Respondeo dicendum quòd homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cùm non sint introducta ex auctoritate divinâ, sed magis ex vanitate humanâ, cooperante dæmonum malitiâ, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare.

Et ideò manifestum est omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundùm quam observabantur auguria, et quidem dies fausti vel infausti; quod quodammodò pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundùm quæ diversificantur dies : nisi quòd (1) hujusmodi observationes sunt sine ratione et arte; unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum quòd infirmitatum causæ procedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quæ licitè à medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex suâ causâ, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui : et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in 1 lib., quæst. 117, art. 3, ad 2. Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum quòd hoc quod à principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodùm cùm homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundùm hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, *ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 23, paulò à princ.

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. passim. Al. : *Videtur ergo quòd hujusmodi*, etc.

Ad tertium dicendum quòd in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solùm dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit contra Faust., lib. 4, cap. 2, et lib. 22, cap. 24. Et ideò licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitùs data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

Articulus iv. — *Utrùm suspendere divina verba ad collum sit illicitum.* — (*Quodl.* 12, *cap.* 14.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ, cùm scribuntur, quàm cùm proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (putà ad sanandum infirmos), sicut *Pater noster*, vel *Ave, Maria;* vel qualitercumque nomen Domini invocetur secundùm illud Marci ult. 17 : *In nomine meo ejicient dæmonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent*. Ergo videtur quòd licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quàm in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur in psal. 57, 5 : *Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter*. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quàm reliquiæ sanctorum : unde Augustinus dicit in libro 50, hom. 26, ante med., quòd *non minus est verbum Dei quàm corpus Christi*. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

4. Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 43 in Op. imp., à med. : « Quidam aliquam partem Evangelii « scriptam circa collum portant. Sed nonne « quotidiè Evangelium in Ecclesiâ legitur et « auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus « posita Evangelia nihil prosunt, quomodò « possunt eum circa collum suspensa sal- « vare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In « figuris litterarum, an in intellectu sen- « suum? Si in figuris, benè circa collum sus- « pendis; si in intellectu, ergo meliùs in corde « posita prosunt quàm circa collum sus- « pensa. »

Respondeo dicendum quòd in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur : primò quidem quid sit quod profertur vel scribitur, quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifestè est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid il-

licitum lateat. Unde Chrysostomus dicit super Matth., loc. sup. cit., quòd *Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur.* Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat, quia sic etiam effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis.

Deinde cavendum est secundò ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, putà aliqui characteres inscripti, præter signum crucis; aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quâcumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat, quia hoc judicaretur superstitiosum, aliàs autem est licitum. Unde in Decretis dicitur, 26, quæst. 5, cap. *Non liceat Christianis*, etc. : « Nec in collectionibus « herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas « observationes, aut incantationes licet at- « tendere, nisi tantùm cum symbolo divino, « aut Dominicâ oratione; ut tantùm creator « et Deus omnium honoretur. »

Ad primum ergo dicendum quòd etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solùm ad reverentiam Dei, à quo expectatur effectus, licitum erit; si verò habeatur respectus ad aliquid aliud vanè observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum quòd etiam in incantationibus serpentûm vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solùm ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum; et præcipuè in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa (ord. Aug.) ibidem : *Notandum quia non laudatur res* (1) *à Scripturâ, undecumque datur in Scripturâ similitudo; ut patet de iniquo judice, qui rogantem viduam vix audivit.*

Ad tertium dicendum quòd eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum, quia si portentur ex fiduciâ Dei et sanctorum, quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, putà quòd vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

Ad quartum dicendum quòd Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quàm ad verborum intellectum.

QUÆSTIO XCVII.

De tentatione Dei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem : unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primò ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directè ad irreverentiam Dei; secundò de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum considerandum occurrit de tentatione, quâ Deus tentatur; et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° in quo consistat Dei tentatio; 2° utrùm sit peccatum; 3° cui virtuti opponatur; 4° de comparatione ejus ad alia vitia.

Articulus primus. — *Utrùm Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.* — (*4, dist. 41, art. 4, ad 2, et 2 Cor. 11, fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et à Deo, et ab homine, et à dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quòd Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut prætermissis humanis auxiliis in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud Luc. 9 : *Nihil tuleritis in viâ*, etc. dicit : « Qualis debeat esse qui evangelizat « regnum Dei, præceptis evangelicis designatur; hoc est ut subsidii secularis ad- « minicula non requirat, fideque tutus putet « sibi, quò minùs ista requirat, magis posse « suppetere. » Et B. Agatha dixit : « Medici- « nam corporalem corpori meo nunquàm « exhibui; sed habeo Dominum Jesum Chri- « stum, qui solo sermone restaurat uni- « versa. » Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est quod Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 36, à med., quòd « Chri- « stus, qui palam docendo, et arguendo, et « tamen inimicorum rabiem valere in se ali- « quid non sinendo, Dei demonstrabat pote- « statem; idem tamen fugiendo et latendo « hominis instruebat infirmitatem; ne Deum « tentare audeat, quando habet quod faciat, « ut quod cavere oportet, evadat. » Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solùm ad auxilium divinum.

Respondeo dicendum quòd tentare est propriè experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis : verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere; factis autem, cùm

(1) Ita post Garciam editi omnes libri. In Mss. et editis vetustioribus deest *res*.

per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrùmque autem horum contingit dupliciter: uno quidem modo apertè, sicut cùm quis tentatorem se profitetur, sicut Samson, Jud. 14, proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio verò modo insidiosè et occultè; sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur Matth. 12. Rursùs quandoque quidem expressè, putà cùm quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquò; quandoque verò interpretativè, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum.

Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis: verbis quidem Deo colloquimur orando, unde in suâ petitione expressè aliquis Deum tentat, quando eâ intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem; factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretativè Deum tentat qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit, vel facit quod ad nihil aliud est utile nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem: sicut cùm quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque aliquâ utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quàm experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare: dicitur enim in 2 Paralip. 20, 12: *Cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solùm habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando verò hoc agitur absque utilitate et necessitate, hoc est interpretativè tentare Deum. Unde super illud Deut. 6: *Non tentabis Dominum Deum tuum*, dicit Gloss. ordin.: *Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrùm possit liberari à Deo.*

Ad primum ergo dicendum quòd homo etiam quandoque factis tentatur, utrùm possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum quòd sancti suis precibus miracula facientes, ex aliquâ necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad tertium dicendum quòd prædicatores regni Dei ex magnâ necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditiùs vacent: et ideò si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate, humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 36, à med., quòd *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset.* Beata verò Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicinâ indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

Articulus II. — *Utrùm tentare Deum sit peccatum.* — (*1 part., qu.* 112, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent, quod est eum tentare: dicitur enim Malach. 3, 10: *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo meâ; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cœli.* Ergo videtur quòd tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quòd experientia sumatur de scientiâ vel potentiâ ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quòd aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim in psalmo 33, 9: *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus;* et ad Rom. 12, 2: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scripturâ ex eo quòd à peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti: *Pete tibi signum à Domino Deo tuo*, respondit: *Non petam, et non tentabo Dominum;* et dictum est ei: *Numquid parùm est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* ut dicitur Isa. 7, 2. De Abraham autem legitur Genes. 15, 8, quòd dixit ad Dominum: *Unde scire possum, quòd possessurus sim eam?* scilicet terram repromissam à Deo. Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoriâ repromissâ, ut legitur Judic. 6. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim Deut. 6, 16: *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideò omnis tentatio ex aliquâ ignorantiâ vel dubitatione procedit vel ejus qui tentat (sicut cùm quis experimentum de aliquâ re sumit ut ejus qualitatem cognoscat), sive aliorum (sicut cùm quis experimentum de aliquo sumit, ut aliis ostendat), per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est quòd tentare Deum ad hoc quòd ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum.

Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum, cùm subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiverunt à Domino, ut in nomine

Jesu Christi fierent signa, ut dicitur Actor. 4, ad hoc scilicet quòd virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum quòd solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est, quæst. 87, art. 1, unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo meâ :* unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur : *et probate me*, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli; sed consecutivè, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum quòd duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis : una quidem speculativa, et quantùm ad hanc non licet dubitare nec probare, utrùm Dei voluntas sit bona, vel utrùm Deus sit suavis; alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis, effectiva, sive experimentalis ;dùm quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., lect. 4, circa fin., quòd *didicit divina ex compassione ad ipsa.* Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum quòd Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solùm, sed pro totius populi instructione : et ideò reprehenditur quasi impeditor communis boni et salutis, quòd signum petere nolebat. Nec petendo tentâsset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tùm quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideò non peccavit. Gedeon verò ex debilitate fidei signum petiisse videtur : et ideò à peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa Aug., lib. QQ. sup. Judic., quæst. 49, ante med., dicit, sicut et Zacharias peccavit, dicens, Luc. 1, 18, ad angelum : *Unde hoc sciam?* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit.

Sciendum tamen quòd dupliciter aliquis signum petit à Deo : uno modo ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem ; alio modo ad hoc quòd instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo : et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

Articulus III. — *Utrùm tentatio Dei opponatur virtuti religionis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quòd homo de Deo dubitat, ut dictum est art. præc. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quàm religioni.

2. Præterea, Eccli. 23 dicitur : *Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum ;* ubi dicit Glossa interlinearis, *qui* (scilicet tentans Deum) *orat quod docuit, sed non facit quod jussit.* Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quòd tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud psalmi 77 : *Et tentaverunt Deum in cordibus suis,* dicit Glossa interl., quòd tentare Deum est dolosè postulare ut in verbis sit simplicitas, cùm sit in corde malitia. Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed contra est quòd, sicut ex prædictâ Glossâ habetur, *tentare Deum est inordinatè postulare.* Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. 83, art. 3). Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 81, art. 1 et seq., finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quæ directè pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quòd tentare aliquem, ad irreverentiam ejus pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum de cujus excellentiâ certus est. Unde manifestum est quòd tentare Deum, est peccatum religioni oppositum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 7, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideò ad irreligiositatem pertinet quòd ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent ; cujusmodi est tentare Deum, et ideò est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum quòd ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid adversùm aliquem habet, vel aliàs ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo : et ideò quasi interpretativè tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quòd homo præsumptuosè et sine debitâ diligentiâ se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim 1 Pet. 5, 6 : *Humiliamini sub potenti manu Dei ;* et 2 ad Timoth. 2, 15 : *Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum quòd in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolosè postulare, sed per respectum ad homines : unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei, et propter hoc non oportet quòd tentatio Dei directè opponatur veritati.

Articulus IV. — *Utrùm tentatio Dei sit gravius peccatum quàm superstitio.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei sit gravius peccatum quàm superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur. Sed graviùs est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quàm peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones ; quia pro peccato idololatriæ

interfecti sunt ex eis viginti tria (1) millia hominum, ut legitur Exod. 32; pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundùm illud psal. 94, 9 : *Tentaverunt me patres vestri;* et postea subditur : *Quibus juravi in irâ meâ, si introibunt in requiem meam.* Ergo tentare Deum est gravius peccatum quàm superstitio.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quàm superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsâ. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quàm superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quàm reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, ut dicitur Malach. 1. Ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quàm idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed contra est quod super illud Deuteron. 17 : *Cùm reperti fuerint apud te,* etc., dicit Glossa ordin.: « Lex errorem et idololatriam maximè detestatur : maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creaturæ. »

Respondeo dicendum quòd in peccatis quæ religioni adversantur, tantò aliquid gravius est quantò magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minùs adversatur quòd aliquis de divinâ excellentiâ dubitet, quàm quòd contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quàm qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quàm qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet, quæst. 92. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de devinâ excellentiâ, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst.

Et ideò gravius est peccatum superstitionis quàm peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum idololatriæ non fuit punitum illâ pœnâ quasi sufficienti; sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur : dicitur enim Exod. 32, 34 : *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Ad secundum dicendum quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantùm ad materialem actum quem exhibet, sicut religio; sed quantùm ad finem, plus contrariatur ei quàm tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est in corp. artic.

Ad tertium dicendum quòd de ratione divinæ excellentiæ est quod sit singularis et incommunicabilis. Et ideò idem est contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentûm, qui potest sine culpâ aliis communicari.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERJURIO. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de perjurio; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm falsitas requiratur ad perjurium; 2° utrùm perjurium sit semper peccatum; 3° utrùm semper sit peccatum mortale; 4° utrùm peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrùm falsitas ejus quod in juramento confirmatur, requiratur ad perjurium.*—(*Inf., quæst.* 123, *art.* 3, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 39, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas ejus quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est, quæst. 89, art. 3, sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam judicium et justitia. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum judicii, putà cùm aliquis indiscretè jurat; et per defectum justitiæ, putà cùm aliquis jurat aliquid illicitum.

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cùm aliquis jurat per falsos deos, quàm si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Verbis apostoli Jacobi, serm. 28, cap. 2: « Homines falsum jurant, vel cùm fallunt, vel « cùm falluntur; » et ponit tria exempla : quorum primum est : « Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen « falsum est; » secundum est : « Da alium (1), « qui scit falsum esse, et jurat tanquàm verum sit; » tertium est : « Da alium, qui « putat esse falsum, et jurat tanquàm verum « sit, quod fortè verum est; » de quo postea subdit, quòd *perjurus est.* Ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurus. Non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed contra est quòd perjurium definitur esse « mendacium juramento firmatum. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 92, art. 2, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur : per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum : quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est.

(1) Ita Mss. et editi omnes, præter Patav., ubi legitur, *quasi viginti tria;* et indicatur superior quæst. 64, art. 4, arg. 1, quo loco item habent adverbium *quasi*, ut jam notavimus.

(1) Ita post Garciam theologi, Nicolaius, et edit. omnes. In cod. Alcan. deest in secundo exemplo, *tanquàm verum sit*, et initio tertii. : *Fac illum alium*, etc. In edit. Rom. aliisque vetustis : *Fac illum jurare quæ verum putat esse pro quo jurat; secundum est : Da aliud qui scit falsum esse, et jurat; tertium est : Da alium*, etc.

Unde falsitas directè evacuat finem juramenti : et propter hoc à falsitate præcipuè specificatur perversitas juramenti, quæ *perjurium* dicitur.

Et ideò falsitas est de ratione perjurii.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut Hieronymus dicit Jer. 4, (sup. illud, *jurabis: Vivit Dominus*) quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed, primò quidem et principaliter, perjurium est, quando deest veritas, ratione jam dictâ in corp. Secundariò autem, quando deest justitia : quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quòd contrarium faciat. Tertiò verò, quando deest judicium, quia cùm indiscretè jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum quòd principia in syllogismis sunt potiora, tanquàm habentia rationem activi principii, ut dicitur in 2 Physic., text. 89. Sed in moralibus actibus principalior est finis quàm principium activum. Et ideò licèt sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illâ perversitate juramenti *perjurium* non nominatur, quod tollit juramenti finem, falsum jurando.

Ad tertium dicendum quòd actus morales procedunt à voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideò si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideò in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quàm id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum : dicit enim ibid. Augustinus : « Interest quemadmodùm verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens. »

ARTICULUS II. — *Utrùm omne perjurium sit peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (putà adulterium, vel homicidium), quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quòd esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut cùm quis juravit se non intraturum religionem vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si ejus non impleat voluntatem, putà cùm præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quòd tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cùm aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel cùm canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodùm aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quòd iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libr. de Verbis apost. Jacob., serm. 28, cap. 2, de perjurio loquens : *Videtis quàm ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 89, art. 1, jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quòd aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere vel quòd Deus veritatem non cognoscat, vel quòd falsitatem testificari velit. Et ideò perjurium manifestè est peccatum religioni contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ; sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad secundum dicendum quòd ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum judicii; et ideò quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium : contrarium enim ejus quod facit, sub juramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum quòd cùm aliquis jurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio : si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit, et honestum, et portabile sive moderatum.

Ad quartum dicendum quòd quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quâdam fidelitate, ex quâ obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus verò qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura; tenetur tamen ea servare ex ipsâ vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 96, art. 4.

ARTICULUS III. — *Utrùm omne perjurium sit peccatum mortale.* — (*Sup., quæst.* 80, *art.* 5, *corp.; et* 3, *dist.* 39, *art.* 5, *qu* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd

non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim Extra. de Jurejur., cap. *Verum* : « In eâ quæstione quæ ponitur, an à sacra- « menti vinculo absolvantur qui illud inviti « pro vitâ et rebus servandis fecerunt, nihil « aliud arbitramur quàm quod antecessores « nostri Romani pontifices arbitrati fuisse « noscuntur; qui tales à juramenti nexibus « absolverunt. Cæterùm, ut agatur consul- « tiùs, et auferatur materia pejerandi, non « eis ita expressè dicatur, ut juramenta non « servent : sed si ea non attenderint, non « ob hoc sunt tanquàm pro mortali crimine « puniendi. » Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus (alius auctor.) dicit, hom. 44, in Op. imperf., à med., et habetur, cap. *Si aliqua* 22, quæst. 1, *majus est jurare per Deum quàm per Evangelium.* Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquod falsum, putà si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundùm jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur 6, qu. 1, cap. *Infames.* Non autem videtur quòd propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed contra, omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino : dicitur enim Levit. 19, 12 : *Non perjurabis in nomine meo.* Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd secundùm doctrinam Philosophi, lib. 1 Poster., text. 5, *propter quod unumquodque tale, illud magis.* Videmus autem quòd ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multò magis quidquid est quod de suî ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de suî ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est art. præc., quia ad irreverentiam Dei pertinet.

Unde manifestum est quòd perjurium ex suî ratione est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 89, art. 7, ad 3, coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi, respectu ejus quod licitè fieri potest. Et ideò si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominùs perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur, quòd tales non sunt puniendi tanquàm pro mortali crimine, non hoc ideò dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum quòd ille qui jocosè perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantùm ad aliquid magis auget, et ideò non excusatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, siquidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideò à crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quàm si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum jurans perjuret, quam si perjuret jurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum quòd non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solùm per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, quòd propter hoc non peccet mortaliter. Ideò autem magis reputatur infamis ipso jure qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquàm juravit, ut det suo juramento veritatem, quod non contingit in juramento assertorio.

Articulus iv.—*Utrùm peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat.* — (3, *dist.* 39, *art.* 5, *qu.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantùm est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quòd nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quàm juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum; et præcipuè si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quòd multò minùs liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur Levit. 5, 1 : *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quòd aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.* Ex quo videtur quòd aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

4. Sed contra, sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam, epist. 154, à princ. Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

Respondeo dicendum quòd, circa eum qui exigit ab alio juramentum, distinguendum

videtur. Aut enim exigit juramentum pro seipso, propriâ sponte; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquàm persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit in serm. de Perjuriis (qui est 28 de Verb. Apost., cap. 10): *Si enim nescit eum juraturum falsum, et ideò dicit :* Jura mihi, *ut fides ei fiat* (1), *non est peccatum; tamen est humana tentatio,* quia scilicet procedit ex quâdam infirmitate, quâ homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud juramentum (2) de quo Dominus dicit Matth. 5, 37 : *Quod amplius est* (3), *à malo est. Si* autem *scit eum fecisse,* scilicet contrarium ejus quod jurat, *et cogit eum jurare, homicida est; ille enim suo perjurio se interimit; sed iste manum interficientis impressit.*

Si autem aliquis exigat juramentum tanquàm persona publica, secundùm quòd exigit ordo juris, ad petitionem alterius; non videtur esse in culpâ, si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum : quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus (4) instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit juramentum; et tamen non semper scit eum jurare verum vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit ad Public., loc. cit., ante med., *quamvis dictum sit, ne juremus, nunquàm tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus.* Unde ille qui jurationem recipit, non peccat; nisi fortè quando propriâ sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, in lib. QQ. sup. Levit., quæst. 1, Moyses non expressit in prædictâ auctoritate cui sit indicandum perjurium alterius; et ideò intelligitur quòd debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quàm obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari : et ideò videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et præcipuè quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 8, et quæst. 68, art. 1.

Ad quartum dicendum quòd licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere; non tamen licet eum inducere ad hoc quòd per falsos deos juret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat : quia in tali juramento deest bonum fidei, quâ utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam, loc. cit., à princ. Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

(1) Al., *fit.*
(2) Al., *illud malum.*
(3) Vulgata : *Quod autem his abundantius est,* etc.
(4) Ita Mss. et editi omnes. Theologi, *justitiam.*

QUÆSTIO XCIX.

De sacrilegio. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur; et primò de sacrilegio; secundò de simoniâ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° quid sit sacrilegium; 2° utrùm sit speciale peccatum; 3° de speciebus sacrilegii; 4° de pœnâ sacrilegii.

Articulus primus. — *Utrùm sacrilegium sit sacræ rei violatio.* — (*Inf.*, *art.* 2, *ad* 3, *et quæst.* 154, *art.* 10, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim 17, quæst. 4, in appendice Grat., ad cap. *Si quis suadente : Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit.* Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea, ibidem, cap. *Constituit*, subditur quòd *si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur.* Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quòd sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quàm virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari : et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etym., ad litt. *S*, quòd *sacrilegus dicitur, ab eo quod sacra legit,* id est, furatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 81, art. 5, et 1-2, quæst. 101, art. 4, *sacrum* dicitur aliquid ex eo quòd ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quòd aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quòd aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.

Et ideò omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Philosophum in 1 Ethic., cap. 2, in fin., bonum commune gentis est quoddam divinum : et ideò antiquitùs rectores reipublicæ divini vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundùm illud Sap. 6, 5 : *Cùm essetis ministri regni illius, non rectè judicâstis.* Et sic per quamdam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam principis, scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsum (1) sequi, secundùm quamdam simili-

(1) Ita ex cod. Camer. theologi, Nicolaius et posteriores edit. Codex Alcan. Edit. Rom. aliæque veteres *eum*, relatum ad principem.

tudinem *sacrilegium* dicitur.

Ad secundum dicendum quòd populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundùm illud 1 ad Cor. 6, 11 : *Sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ideò 1 Petri 2, 9, dicitur : *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.* Et ideò id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quòd infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad tertium dicendum quòd violatio hìc largè dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 5, ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantùm ergo est in ipso rem sacram violat, licèt illa in se non violetur.

Articulus ii. — *Utrùm sacrilegium sit peccatum speciale.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim 17, quæst. 4, in append. Grat., ad cap. *Si quis suadente : Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt.* Sed hoc fit per omne peccatum : nam peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei,* ut Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 27, in princ. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, putà sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuriâ, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis; ut de injustitiâ speciali Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 11. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est in arg. præc. Non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est, quod opponitur speciali virtuti, est speciale peccatum; sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quòd ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi nec esse quod sit speciale peccatum : quia species cujuslibet rei præcipuè attenditur secundùm rationem formalem ipsius, non autem secundùm materiam, vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quâ scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideò est speciale peccatum, et opponitur religioni.

Sicut enim Damascenus dicit in lib. 4 orthod. Fid., cap. 3, circa med., *purpura regale indumentum facta honoratur et glorificatur ; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur,* quasi contra regem agens; ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit; et sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum quòd illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemi, qui ex hoc quòd Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc verò quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundùm quòd diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab unâ virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit; licèt materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum quòd sacrilegium interdùm invenitur separatum ab aliis peccatis, eò quòd actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur (1); putà si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licitè capere posset.

Articulus iii. — *Utrùm species sacrilegii distinguantur secundùm res sacras.* — (*Inf.*, *quæst.* 154, *art.* 10, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd species sacrilegii non distinguantur secundùm res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quòd non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quòd aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie. Sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in unâ specie sacrilegii : et ita videtur quòd sacrilegii species distinguantur secundùm diversas species aliorum peccatorum, et non secundùm diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset quâ violatur persona sacra, sequeretur quòd omne peccatum quod persona sacra committeret esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundùm res sacras.

Sed contra est quòd actus et habitus distinguuntur secundùm objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundùm differentiam rerum sacrarum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est ibid., peccatum sacrilegii in hoc consistit quòd aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideò secundùm

(1) Al., *videatur.*

diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quòd sacrilegii species distinguantur. Tantò enim sacrilegium est gravius, quantò res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem.

Attribuitur autem sanctitas, et personis sacris, id est, divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim 2 Machab. 5, 19 : *Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit.* Et ideò gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quàm quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utrâque sacrilegii specie diversi gradus, secundùm differentiam personarum et locorum sacrorum.

Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundùm differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur : quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideò sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ, et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodò ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum quòd non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideò differentia sacrarum rerum non solùm est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliqua duo esse secundùm aliquid unius speciei, et secundùm aliud diversarum ; sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis; differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundùm materiales actus, convenire autem in specie secundùm unam rationem formalem sacrilegii; putà si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum quòd omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronymus (Bernard. lib. 2 de Considerat., cap. 1) dicit quòd *nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia.* Formaliter autem et propriè illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directè contra ejus sanctitatem, putà si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

Articulus iv. — *Utrùm pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.* — (*Inf., quæst.* 154, *art.* 10, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpâ criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis : unde capitali sententiâ punitur secundùm leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœnâ pecuniariâ.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœnâ puniri, secundùm illud Nahum 1, 9 : *Non consurget duplex tribulatio.* Sed pœnà sacrilegii est excommunicatio : major quidem, si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœnâ pecuniariâ.

3. Præterea, Apostolus dicit 1 ad Thessal. 2, 5 : *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ.* Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quòd pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed contra est quod dicitur 17, quæst. 4, cap. 20 : *Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat;* et ibidem postea subditur, cap. 21 : *Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat.*

Respondeo dicendum quòd in pœnis infligendis duo sunt consideranda : primò quidem æqualitas, ad hoc quòd pœna sit justa, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur*, ut dicitur Sap. 11, 17. Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio, per quam à sacris arcetur.

Secundò autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines à peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur à peccando arceri per hoc quòd sacra ei interdicuntur, de quibus non curat; et ideò secundùm leges humanas adhibetur capitalis pœna; secundùm verò Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum quòd Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum quòd necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis à peccando. Et ideò oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum quòd si pecunia exigeretur absque rationabili causâ, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem; et ideò non pertinet ad occasionem avaritiæ.

QUÆSTIO C.

De simonia. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de simoniâ : et circa hoc quæruntur sex : 1° quid sit simo-

nia; 2° utrùm liceat pro sacramentis pecuniam accipere; 3° utrùm liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus; 4° utrùm liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa; 5° utrùm solum munus *à manu* faciat simoniacum, an etiam munus *à linguâ* et *ab obsequio*; 6° de pœnâ simoniaci.

Articulus primus. — *Utrùm simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.* — (*4, dist.* 25, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1, *per tot., et quæst.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd simonia non sit *studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.* Simonia enim est hæresis quædam : dicitur enim 1, quæst. 1, cap. *Eos qui per pecunias :* « Tolerabilior est Macedonii, et eorum « qui circa ipsum sunt sancti Spiritûs impu- « gnatorum impia hæresis, quàm simoniaco- « rum. Illi enim creaturam, et servum Dei « Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fa- « tentur; isti verò eumdem Spiritum sanctum « efficiunt servum suum. Omnis enim domi- « nus quod habet, si vult, vendit, sive servum, « sive aliquid aliud eorum quæ possidet. » Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 2, et quæst. 10, art. 2. Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiosè peccare est peccare ex malitiâ, quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quòd semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quàm regnum cœlorum. Sed licet emere regnum cœlorum : dicit enim Gregorius in quâdam hom. (5 in Evang., ante med.) : *Regnum cœlorum tantùm valet, quantùm habes.* Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ à Simone Mago acceptum est, de quo legitur Act. 8 quòd obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quòd aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quòd insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superfluè ergo additur, *vel spirituali annexum.*

7. Præterea, papa secundùm quosdam non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit in Registro (ut habetur cap. *Presbyter*, 1, qu. 1, ex Registro) : *Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullus fidelium ignorat.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 2, actus aliquis est malus ex genere, eò quòd cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primò quidem quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientiâ dicitur Proverb. 3, 15 : *Pretiosior est cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari.* Ideò etiam Petrus in ipsâ suî radice Simonis pravitatem condemnans, dixit, Act. 8, 20 : *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimâsti pecuniâ possideri.* Secundò quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inductâ, in arg. 1. Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundùm illud 1 ad Cor. 4, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Tertiò quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuitâ voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit Matth. 10, 8 : *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideò aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis; propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut religio consistit in quâdam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdùm non habet in corde, ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licèt quandoque non sit infidelitas in mente. Secundùm hoc ergo simonia *hæresis* dicitur secundùm exteriorem protestationem, quia in hoc quòd aliquis vendit donum Spiritûs sancti, quodammodò protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen, quòd Simon Magus, præter hoc quòd ab Apostolis Spiritûs sancti gratiam pecuniâ emere voluit, dixit quòd mundus non erat à Deo creatus, sed à quâdam supernâ virtute, ut dicit Isidorus in lib. 8 Etym., cap. 5 in princ. Et sic secundùm hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Augustini de Hæresibus, hæresi 1.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 58, art. 4, justitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideò convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem *studiosa,* ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solùm qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi à peccando, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 1 et 2.

Ad tertium dicendum quòd regnum cœlorum dicitur emi, dùm quis dat quod habet propter Deum, largè sumpto nomine emptionis, secundùm quòd accipitur pro merito : quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis, tum quia *non sunt condigna*

passiones hujus temporis, nec aliqua nostra dona vel opera *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom. 8, 18; tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum quòd Simon Magus, ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet. Dicitur enim, causâ 1, qu. 3, cap. *Salvator*, quòd *Simon Magus donum Spiritûs sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur*. Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione; in actu verò illi qui emere volunt: illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur 4 Reg. 5, quòd accepit pecuniam à lepreso mundato; unde venditores spiritualium possunt dici non solùm *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

Ad quintum dicendum quòd nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut jura determinant, cap. *Quæsitum*, de rerum Permutat., et cap. *Super*, de Transactionib. Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causâ utili vel necessariâ.

Ad sextum dicendum quòd sicut anima vivit secundùm seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ, ita etiam quædam sunt spiritualia secundùm seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quòd talibus adhærent. Unde causâ 1, quæst. 3, cap. *Si quis objecerit*, dicitur quòd *spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit*.

Ad septimum dicendum quòd papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo. Peccatum enim tantò in aliquâ personâ est gravius, quantò majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideò si reciperet pro aliquâ re spirituali pecuniam de reditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ; et similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiæ.

ARTICULUS II. — *Utrùm semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.* — (3, *dist.* 25, *qu.* 3, *art.* 2, *qu.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertiâ parte dicetur, quæst. 68, art. 6, et quæst. 73, art. 3. Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, putà quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est Eucharistia, quæ in Missâ consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multò magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipuè in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod aliàs peccatum esset, sicut Augustinus dicit, lib. 22 cont. Faust., cap. 47, in princ., quòd *habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat*. Sed apud quosdam est consuetudo quòd in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quòd hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis malitiosè impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliquâ aliâ dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliquâ aliâ ecclesiasticâ dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed contra est quod dicitur 1, quæst. 1, cap. 19 : *Qui pro pecuniâ quemquam consecraverit, alienus sit à sacerdotio.*

Respondeo dicendum quòd sacramenta novæ legis sunt maximè spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; et ejus rationi repugnat quòd non gratuitò detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundùm illud Apostoli 1 ad Corinth. 9, 13 : *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant?*

Sic ergo dicendum est quòd accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratiâ, est crimen simoniæ, quod nullâ consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecuniâ æstimari, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 1, circa princ. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundùm ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquàm pretium mercedis, sed tanquàm stipendium necessitatis. Unde super illud 1 ad Tim. 5 : *Qui benè præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa Augustini, lib. de Pastorib., cap. 2, in fin. : *Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à Domino.*

Ad primum ergo dicendum quòd in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret.

Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licitè potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licitè aquam à sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari; quòd si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potiùs absque baptismo decedere : suppleretur enim ei baptismo flaminis quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum quòd sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum); sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum); sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro quâ fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., et 1–2, quæst. 97, art. 3, consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideò si aliqua consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifestè simonia, et præcipuè si ab invito exigantur; si verò exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipuè quando aliquis voluntariè solvit. In his tamen omnibus sollicitè cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundùm illud Apostoli 1 ad Thessal. ult., 22 : *Ab omni specie malâ abstinete vos.*

Ad quintum dicendum quòd antequàm alicui acquiratur jus in episcopatu vel quâcumque dignitate vel præbendâ, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecuniâ redimere : sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquàm jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

Ad sextum dicendum quòd quidam dicunt quòd pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequàque verum, ut in tertiâ parte hujus operis dicetur. (Quam non absolvit. Vide Supplem. quæst. 42, art. 3.)

Et ideò aliter dicendum est quòd matrimonium non solùm est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideò dare pecuniam pro matrimonio, in quantum est naturæ officium, licitum est; in quantum verò est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideò secundùm jura (cap. *Cùm in Ecclesiâ*, de Simoniâ) prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

Articulus III. — *Utrùm liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.* — (*4, dist. 25, quæst. 3, art. 2, quæst. 2, et quodl. 8, art. 2.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet 1 Reg. 9, et 3 Reg. 14. Ergo videtur quòd liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maximè spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundùm illud Luc. 16, 9 : *Facite vobis amicos de mammonâ iniquitatis;* prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundùm Apostolum, 1 ad Cor. 9; celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur; et quandoque annui reditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minùs spiritualis quàm potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quòd liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, putà pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spirituali aliquid exigere.

Sed contra est quod dicitur 1, quæst. 1, cap. 10 : *Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquàm quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitùs debet.* Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdare.

Respondeo dicendum quòd, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratiâ procedunt, et ad eam disponunt : quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundùm illud 1 ad Cor. 9, 7 : *Quis militat suis stipendiis unquàm?... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideò vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundùm ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quòd desit intentio emptionis vel venditionis, et quòd ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda; hoc enim haberet quamdam venditionis speciem.

Gratis tamen spiritualibus priùs exhibitis, licitè possunt statutæ et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus exigi à nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit super Michæam, post med. comment. ad cap. 3, munera quædam spontè

exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum; quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad secundum dicendum quòd illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quòd pro eis gratis et ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud 1 ad Timoth. 5 : *Qui benè præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa (Augustini lib. de Pastorib., cap. 2, ad fin.) : *Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere ; non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur : si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio*. Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliquâ Ecclesiâ statueretur quòd non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem, quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quòd omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis ; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad tertium dicendum quòd ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dipensatione ; et etiam pro suâ sustentatione statuta stipendia habet ex reditibus Ecclesiæ : et ideò si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum, et propter hoc non licet pro quâcumque dispensatione aliquid accipere ; nec etiam pro hoc quòd vices suas committant ; nec etiam pro hoc quòd subditos suos corrigant, vel à corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, et non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licitè potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret ; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesiâ beneficium recipiunt ; à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quòd doceant, nec ad hoc quòd aliqua festa faciant vel prætermittant.

Ad quartum dicendum quòd pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium ; licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, faciliùs in monasterio recipiatur : sicut etiam licitum est aliquem è converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum ; licèt non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur 1 quæst. 2, cap. *Quàm pio*.

Articulus iv. — *Utrùm sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa*. — (*Sup., art.* 1, *ad* 6 ; *et* 4, *dist.* 25, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit ; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quàm vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit, lib. 2 de Offic., cap. 28. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatûs, et jus primogenituræ secundùm antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur Gen. 23, Jacob autem emit ab Esaü jus primogenituræ, ut habetur Genes. 25. Jus etiam patronatûs transit cum re venditâ et in feudum conceditur : decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt : prælati etiam interdùm retinent sibi ad tempus fructus præbendarum, quas conferunt, cùm tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est quod dicit Paschalis papa (et habetur 1, qu. 3, cap. *Si quis objecerit*) : *Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum*.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter : uno modo sicut ex spiritualibus dependens ; sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale ; unde hujusmodi

nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici.

Quædam autem sunt annexa spiritualibus, in quantum ad spiritualia ordinantur, sicut jus patronatûs, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum : unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideò aliquo modo vendi possunt, non autem in quantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini, et ideò ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum quòd etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideò eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodò præmissâ oratione priùs confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum; unde si ex eâdem materiâ similia vasa iterùm integrarentur, indigerent iterùm consecrari.

Ad tertium dicendum quòd spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quòd erat terra consecrata ad sepeliendum; et ideò licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam Ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licèt Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem : licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis; sicut et de materiâ sacrorum vasorum dictum est in solut. præc. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensâ non posset. Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divinâ electione, secundùm illud Malach. 1, 2: *Jacob dilexi, Esaü autem odio habui*; et ideò Esaü peccavit primogenita vendens; Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Jus autem patronatûs per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villâ quæ venditur, vel conceditur. Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodò res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 3. Circa collationem verò beneficiorum sciendum est, quòd si episcopus antequàm beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum; si verò ab eo cui beneficium confert, requirit aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ.

ARTICULUS V. — *Utrùm liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel à linguâ.* — (4, *dist.* 25, *quæst.* 3, *art.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à linguâ. Dicit enim Gregorius in Registro, lib. 2, epist. 18, in princ. : *Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiasticâ dignum est remuneratione gaudere.* Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quòd licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio, si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solùm ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed *munus à linguâ* intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur; quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à linguâ simonia contrahitur.

Sed contra est quod Urbanus II papa dicit epist. 17 ad Lucium, tom. 10 Concil. (et habetur cap. *Salvator*, 1, quæst. 3) : *Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniæ largitur vel adipiscitur, simoniacus est.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecuniâ mensurari potest. Manifestum est autem quòd obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari; unde et pecuniariâ mercede ministri conducuntur. Et ideò idem est quòd aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecuniâ datâ, vel promissâ, quâ illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quòd aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideò sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus à manu), ita etiam contrahitur per munus *à linguâ* vel *ab obsequio*.

Ad primum ergo dicendum quòd si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (putà ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsâ devotione obsequii reddi-

tur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera, unde non intelligitur esse *munus ab obsequio :* et in hoc casu loquitur Gregorius. Si verò sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (putà quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio; et est simoniacum.

Ad secundum dicendum quòd si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur : unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum quòd *munus à linguâ* dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideò si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit : unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex quâ illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si verò aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum, ex ipsâ præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licitè tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine curâ animarum.

Ad quartum dicendum quòd hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solùm demonstrat et simulando magis furtivè surripit laudem humanam quàm emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICULUS VI. — *Utrùm sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.* — (*4, dist.* 25, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæstiunc.* 1, *ad* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quòd alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniacè acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quòd ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines ; et videtur quòd ei debeat obedire, quamdiù ab Ecclesiâ toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniacè acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 74, art. 1 et 2. Contingit autem quandoque quòd aliquis simoniacè consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

4. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes ; putà quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus, quod simoniacè acquisivit, amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare. Sed simonia committitur ex solâ intentione vel voluntate : unde et per voluntatem definitur, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniacè acquisivit.

7. Præterea, multò minus (1) est promoveri ad majora quàm in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed contra est quod dicitur 1, quæst. 1, cap., *Si quis Episcopus* (ex concilio Chalc., cap. 2) : « Qui ordinatus est simoniacè, nihil ex « ordinatione vel promotione, quæ est per ne« gotiationem facta, proficiat ; sed sit alienus « à dignitate vel sollicitudine quam pecuniis « acquisivit. »

Respondeo dicendum quòd nullus potest licitè retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit : putà si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licitè retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundùm illud Matth 10, 8 : *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideò qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licitè retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quàm ementes spiritualia, aut etiam mediatores aliis pœnis puniuntur, scilicet infamiâ et depositione, si sint clerici, et excommunicatione, si sint laici, ut habetur, quæst. 1, cap. *si quis Episcopus.*

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui simoniacè recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti ; non tamen recipit gratiam,

(1) Nicol., *majus.*

neque ordinis executionem, eò quòd quasi furtivè suscepit characterem contra principalis domini voluntatem : et ideò est ipso jure suspensus et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licèt alius injustè detineat. Si verò sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniacè, vel quia dedit vel recipit beneficium simoniacè, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios; si tamen est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantùm, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum quòd nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniacè promotum; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quòd si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios, illicitè confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quâcumque ex causâ. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius, et ita cum bonâ conscientiâ debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniacè factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solùm quoad seipsum, ut dictum est in solut. præc.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd aliquis privetur eo quod accepit, non solùm est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ; putà cùm aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideò si aliquis scienter et propriâ sponte simoniacè accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solùm privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis (1), sed etiam ulteriùs punitur, quia notatur infamiâ (2); et tenetur ad restituendos fructus non solùm perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causâ fructuum); exceptis fructibus illis qui aliàs expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si verò, eo nesciente nec volente, per alios alicujus promotio simoniacè procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bonâ fide possedit : nisi fortè inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expressè contradixerit : tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi fortè postmodùm pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum quòd pecunia, vel possessio, vel fructus, simoniacè accepta, debent restitui Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt non obstante quòd prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ fuit in culpâ, quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quòd quantùm fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si verò prælatus et totum collegium sunt in culpâ, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad quintum dicendum quòd si aliqui sunt in monasterio simoniacè accepti, debent abrenuntiare; et si, his scientibus commissa est simonia, post concilium generale (1), sine spe restitutionis de monasterio suo expelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regulâ ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si verò hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensativè debent in ejusdem monasteriis recipi, ne in seculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si verò, ipsis ignorantibus, sive ante concilium, sive post, sint simoniacè recepti, postquàm renuntiaverunt, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum quòd quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de malâ intentione pœnitere.

Ad septimum dicendum quòd dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniacè scienter, solus papa potest; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quòd priùs abrenuntiet quod simoniacè acquisivit, et tunc dispensationem consequatur, vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut post pœnitentiam in aliâ Ecclesiâ in suo ordine remaneat; vel majorem, ut remaneat in eâdem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eâdem Ecclesiâ etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

QUÆSTIO CI.

De pietate. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde post religionem considerandum est de pietate; cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quæruntur quatuor : 1° ad quos pietas se extendat; 2° quid per pietatem aliquibus exhibeatur; 3° utrùm pietas sit specialis virtus; 4° utrùm reli-

(1) Ita cum Mss. melioris notæ editi potiores. Al., *cum fructibus imperceptis.*

(2) Addit Nicolaius, *ut dicitur cap.* Si quis præbendas, *caus.* 1, *quæst.* 3.

(1) Lateranense videlicet sub Innocentio III.

gionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.* — (3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 4, *quæstiunc.* 1, *corp., et ad* 2, *et* 1 *Timoth.* 4, *lect.* 2, *col.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in 10 de Civit. Dei, cap. 1, à med., quòd pietas propriè Dei cultus intelligi solet, quam Græci εὐσέβειαν, *eusebiam* vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solùm ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit in 1 Moral., cap. 15, circa med. : *Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet.* Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum in 1 de Doctr. christ., cap. 30. Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 11 et 12, et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa interl., 2 ad Timoth. 3, super illud : *Habentes quidem speciem pietatis.* Ergo non solùm ad consanguineos et concives pietas se extendit.

Sed contra est quod Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *pietas est per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.*

Respondeo dicendum quòd homo efficitur diversimodè aliis debitor, secundùm eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundariò verò nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, à quibus et in quâ nati et nutriti sumus. Et ideò post Deum est homo maximè debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ.

In cultu autem parentûm includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam *consanguinei* ex hoc dicuntur, quòd ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 12, ante med. In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideò ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum quòd in majori includitur minus. Et ideò cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus : unde dicitur Malach. 1, 6 : *Si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideò nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1, à med., « more vulgi nomen pietatis etiam in « operibus misericordiæ frequentatur : quod « ideò arbitror evenisse, quia hæc fieri præci« puè mandat Deus quæ sibi præ sacrificiis « placere testatur; ex quâ consuetudine fa« ctum est ut et Deus ipse pius dicatur. »

Ad tertium dicendum quòd communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri *esse* quàm aliæ communicationes; et ideò ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II. — *Utrùm pietas exhibeat parentibus sustentationem.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi : *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundùm Apostolum, ut habetur 2 ad Corinth. 12, 14, *filii non debent thesaurizare parentibus.* Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solùm extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos et concives, ut dictum est art. præc. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentûm.

Sed contra est quod Dominus Matth. 15 redarguit Pharisæos quòd impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

Respondeo dicendum quòd parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter : uno modo per se ; alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, in quantum pater est : qui cùm sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei à filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundùm aliquid quod ei accidit; putà si sit infirmus, quòd visitetur et ejus curationi intendatur; si sit pauper, quòd sustentetur, et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideò Tullius dicit lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *pietas exhibet et officium et cultum;* ut *officium* referatur ad obsequium, *cultus* verò ad reverentiam sive honorem : quia, ut dicit Augustinus in 10 de Civit. Dei, cap. 1, circa med., *dicimur colere homines, quos honorificâ vel recordatione vel præsentiâ frequentamus.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in honoratione parentûm intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Matth. 15, et hoc ideò quia subventio fit patri ex debito, tanquàm majori.

Ad secundum dicendum quòd quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem à principio existentis, ideò per se patri convenit ut subveniat filio; et propter

hoc non solùm ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quòd filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in quâ tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum quòd *cultus et officium*, ut Tullius dicit, loc. sup. cit., *debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis*, non tamen æqualiter omnibus, sed præcipuè parentibus, aliis autem secundùm propriam facultatem et decentiam personarum.

Articulus III. — *Utrùm pietas sit specialis virtus ab aliis distincta.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus, 10 de Civit. Dei, cap. 1, à med. Ergo pietas non distinguitur à religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitiâ legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., cap. 1 et 2. Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed contra est quòd ponitur à Tullio pars justitiæ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.

Respondeo dicendum quòd aliqua virtus specialis est ex hoc quòd respicit aliquod objectum secundùm aliquam specialem rationem. Cùm autem ad rationem justitiæ pertineat quòd debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit.

Et ideò pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum, ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad secundum dicendum quòd Deus longè excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quàm pater vel patria. Et ideò alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet, à pietate, quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit lib. de div. Nom., cap. 1, lect. 3; unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

Ad tertium dicendum quòd pietas se extendit ad patriam, secundùm quòd est nobis quoddam essendi principium; sed justitia legalis respicit bonum patriæ, secundùm quòd est bonum commune: et ideò justitia legalis magis habet quòd sit virtus generalis quàm pietas.

Articulus IV. — *Utrùm occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. 14, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Unde et in laudem Jacobi et Joannis, Matth. 4, 22, dicitur, quòd *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum;* et in laudem Levitarum dicitur Deuter. 33, 9: *Qui dixerit patri suo, et matri suæ: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro vos, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum.* Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quòd prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea, Matth. 8, 22; et Luc. 9, 58, dicitur quòd Dominus dicenti sibi: *Permitte me primùm ire et sepelire patrem meum*, respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade, et annuntia regnum Dei,* quod pertinet ad religionem, sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *Pater noster*. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundùm quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentiâ suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed contra est quòd Dominus, Matth. 15, redarguit Pharisæos, qui, intuitu religionis, honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

Respondeo dicendum quòd religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia, secundùm Philosophum in Prædicamentis, in cap. *de Oppos.*, *bonum non est bono contrarium.* Unde non potest esse quòd pietas et religio se mutuò impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut supra ex dictis patet, 1-2, quæst., 7, art. 2, et quæst. 18, art. 3, debitis circumstantiis limitatur; quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundùm debitum modum.

Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quàm ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit super Luc., cap. 12, super illud: *Erunt quinque, etc.*, circa fin., *necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur*.

Si ergo cultus parentûm abstrahat nos à cultu Dei, jam non esset pietatis parentûm insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Heliodorum, à princ. : *Per calcatum perge patrem, per calcatum perge matrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola : summum genus pietatis est in hâc re fuisse crudelem*. Et ideò in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si verò exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur à divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem; et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius, hom. 37 in Evang., à princ., exponens illud verbum Domini, dicit quòd *parentes, quos adversarios in viâ Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus*. Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos à cultu divino, debemus quantùm ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo, dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorâsse, quia idololatris secundùm mandatum Domini non pepercerunt, ut habetur Exod. 32. Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quòd sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum quòd Dominus ideò prohibuit discipulum à sepulturâ patris, quia, sicut Chrysostomus dicit, homil. 28 in Matth., à med., « per hoc eum Dominus à multis « malis eripuit, putà luctibus, et mœroribus, « et aliis quæ hinc expectantur ; post sepul- « turam enim erat necesse et testamenta scru- « tari, et hæreditatis divisionem, et alia hu- « jusmodi; et præcipuè quia alii erant, qui « complere poterant hujus funeris sepultu- « ram. » Vel, sicut Cyrillus exponit super Luc. cap. 9 (et habetur in Cat. aur. D. Thomæ), « discipulus ille non petit quòd « patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc « viventem in senectute sustentaret, usque- « quò sepeliretur : quod Dominus non conces- « sit, quia erant alii qui ejus curam habere po- « terant, lineâ parentelæ adstricti. »

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, secundùm illud Matth. 25, 40 : *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecisti*. Et ideò si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere, ad hoc quòd ampliùs religioni vacemus.

Ad quartum dicendum quòd aliud dicendum est de eo qui est adhuc in seculo constitutus et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in seculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare; quia transgrederetur præceptum de honoratione parentûm : quamvis quidam dicant, quòd etiam in hoc casu licitè posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis rectè consideret, hoc esset tentare Deum ; cùm habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si verò sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei desertis parentibus religionem intrare; quia filii non tenentur ad sustentationem parentûm nisi causâ necessitatis, ut dictum est in corp. art. Ille verò qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo : unde non debet occasione sustentationis parentûm exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterùm secularibus negotiis implicare : tenetur tamen, salvâ sui prælati obedientiâ, et suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur.

QUÆSTIO CII.

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS EJUS. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de observantiâ et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quæruntur tria : 1° utrùm observantia sit specialis virtus ab aliis distincta; 2° quid observantia exhibeat; 3° de comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.* — (*Sup., quæst.* 80, *et infra, quæst.* 103, *art.* 3, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundùm objecta. Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis : dicit enim Tullius in suâ Rhet., lib. 2, de Invent., aliquant. ante fin., quòd *observantia est per quam homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur*. Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta à pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientiâ et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundùm illud ad Rom. 13, 7 : *Reddite*

omnibus debita, cui tributum, tributum, etc. Ea verò ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est quòd Tullius, loc. sup. cit., condividit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis qu. præc., art. 1 et 3, et qu. 80, necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo, ita etiam persona quæ quantùm ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitûs in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quòd omnes tales personæ *patres* appellantur, propter similitudinem curæ; sicut 4 Reg. 5, 13, servi Naaman dixerunt ad eum: *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta,* etc.

Et ideò sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodò invenitur pietas, per quam coluntur parentes, ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est supra, qu. præc., art. 3, ad 2, religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas propriè dicta à religione distinguitur, ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia propriè dicta à pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum quòd aliquis ex hoc quod est in aliquâ dignitate constitutus, non solùm quamdam statûs excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos: unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quòd aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantùm ad alios, sed solùm quamdam excellentiam in seipso. Et ideò specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verùm, quia per scientiam et virtutem, et omnia alia hujusmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum quòd ad justitiam specialem propriè sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui benè statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideò ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Justitia verò legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 6.

ARTICULUS II. — *Utrùm ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, quia, ut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 1, in med., colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus: et sic idem esse videtur cultus et honor. Inconvenienter ergo determinatur quòd observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum: unde et ad observantiam, quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solùm his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quòd eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solùm debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundùm illud ad Rom. 13, 7: *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem:* debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundùm illud Hebr. 13, 17: *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.* Non ergo convenienter determinatur quòd observantia exhibet cultum et honorem.

Sed contra est quod Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *observantia est per quam homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur.*

Respondeo dicendum quòd ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quòd in eo qui est in dignitate constitutus, primò consideretur excellentia statûs cum quâdam potestate in subditos; secundò ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus; ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit, dùm scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum quòd in cultu non solùm intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 80, duplex est debitum: unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur; et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate

constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quâdam honestate debetur; et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad tertium dicendum quòd excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradûs; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum, officio verò gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium; et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

Articulus III. — *Utrùm observantia sit potior virtus quàm pietas.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd observantia sit potior virtus quàm pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem: nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur à principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quàm pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum: unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quàm pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maximè debetur virtuosis post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est art. 1 huj. qu., ad 3. Ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed contra est quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediatè autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentûm, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediatè sequitur religionem ordine dignitatis.

Respondeo dicendum quòd personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: uno modo in ordine ad bonum commune, putà cùm aliquis eis servit in administratione reipublicæ: et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solùm patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam: et hoc propriè pertinet ad observantiam, secundùm quòd à pietate distinguitur. Et ideò comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quòd attendatur secundùm diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quòd personæ parentûm, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialiùs nobis conjunguntur quàm personæ quæ sunt in dignitate constitutæ: magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quàm exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiæ præeminet, in quantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum quòd princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantùm ad exteriorem gubernationem, non autem quantùm ad hoc quòd pater est principium generationis; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

Ad secundum dicendum quòd ex eâ parte quâ personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd exhibitio honoris vel cultûs non solùm est proportionanda personæ cui exhibetur, secundùm se consideratæ, sed etiam secundùm quòd ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundùm se considerati sint magis digni honore quàm personæ parentûm; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus quàm extraneis virtuosis.

QUÆSTIO CIII.

De dulia.—(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de partibus observantiæ: et primò de duliâ, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus; secundò de obedientiâ, per quam earum obeditur imperio.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm honor sit aliquid spirituale vel corporale; 2° utrùm honor debeatur solis superioribus; 3° utrùm dulia, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus à latriâ distincta; 4° utrùm per species distinguatur.

Articulus primus. — *Utrùm honor importet aliquid corporale.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi à Philosopho in 1 Ethic., cap. 5. Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale: revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 2, ad 1. Ergo honor est aliquid spirituale

2. Præterea, secundùm Philosophum in 4 Ethic., cap. 3, aliquant. à princ., *honor est præmium virtutis*. Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cùm præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor à laude distinguitur, et etiam à gloriâ. Sed laus, et gloria in exteriorioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens

illud 1 ad Tim. 5 : *Viduas honora quæ verè viduæ sunt, et qui benè præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*, etc., dicit (epist. ad Ageruch., inter princ. et med.) : *Honor in præsentiarum vel pro eleemosynâ, vel pro munere accipitur*. Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

Respondeo dicendum quòd honor testificationem quamdam importat de excellentiâ alicujus. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet, in 1 Ethic., cap. 5 et in 8, cap. 8. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit; et ideò honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dùm scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo.

Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora vel verbis, putà cùm aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis hujusmodi, vel etiam exterioribus rebus, putà in munerum oblatione (1), aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundùm hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

Ad primum ergo dicendum quòd reverentia non est idem quod honor. Sed ex unâ parte est primum motivum ad honorandum, in quantum scilicet aliquis ex reverentiâ quam habet ad aliquem, eum honorat; ex aliâ verò parte est honoris finis, in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentiâ habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium; sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, in quantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro, ut manifestetur, secundùm illud Matth. 5, 15 : *Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt*. Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum quòd laus distinguitur ab honore dupliciter : uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundùm hoc laus in honore includitur; alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentiâ bonitatis alicujus absolutè; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus benè operantem propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 5. Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quòd testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitiâ plurimorum, et hoc importat nomen gloriæ : nam gloria dicitur, quasi κλαρία, claria, unde ad Rom. ult. dicit quædam glossa Augustini (ord. lib. 3 cont. Maxim., cap. 13, à med.) quòd *gloria est clara cum laude notitia*.

Articulus ii. — *Utrùm honor propriè debeatur superioribus*. — (*Ad Hebr*. 11, *lect*. 3, *princ*.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd honor non propriè debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundùm illud Matth. 11, 2 : *Qui minor est in regno cœlorum, major est Joanne Baptistâ*. Sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est art. præc., et qu. 63, art. 3. Sed quandoque contingit quòd superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 12, 10 : *Honore invicem prævenientes*; et 1 Petr. 2, 17 : *Omnes honorate*. Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur propriè superioribus.

4. Præterea, Tobiæ, 1, 16, dicitur, quòd Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus à rege*; legitur etiam Esther 6, 11, quòd Assuerus honoravit Mardochæum, et coram eo fecit clamari : *Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit*. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus; et ita videtur quòd honor non debetur propriè superioribus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 12, et lib. 4, cap. 3, quòd *honor debetur optimis*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., honor nihil aliud est quàm quædam protestatio de excellentiâ bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari, non solùm per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundùm se, vel per comparationem ad aliquos alios : et secundùm hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quòd ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed fortè quibusdam aliis vel etiam ipso honorante quantùm ad aliquid, et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quòd angelus prohibuit Joannem non à quâcumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, quâ per Christum erat angelis adæquatus *secundùm spem gloriæ filiorum Dei*; et ideò nolebat ab eo honorari tanquàm superior.

Ad secundum dicendum quòd si prælati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundùm quam sunt Dei ministri : et etiam in eis honoratur tota commu-

(1) Ita communiter. Cod. Alcan., *in exteriorum* (lege *xeniorum*) *oblatione*.

nitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quàm honorandi.

Ad tertium dicendum quòd in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundùm illud ad Philip. 2, 3 : *In humilitate superiores invicem arbitrantes* : et secundùm hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum quòd privatæ personæ interdùm honorantur à regibus, non quia sint eis superiores secundùm ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum : et secundùm hoc honorati sunt Tobias et Mardochæus à regibus.

ARTICULUS III. — *Utrùm dulia sit specialis virtus à latriâ distincta.* — (3, *dist.* 9, *quæst.* 2, *art.* 1, *et psal.* 60, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dulia non sit specialis virtus à latriâ distincta. Quia super illud psal. 7 : *Domine Deus meus, in te speravi*, dicit Glossa interl. : *Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus per creationem, cui debetur latria.* Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundùm quòd est Dominus, et secundùm quòd est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta à latriâ.

2. Præterea, secundùm Philosophum, in 8 Ethic., cap. 8, circ. princ., *amari simile est ei quod est honorari.* Sed eadem est virtus charitatis quâ amatur Deus et quâ amatur proximus. Ergo dulia, quâ honoratur proximus, non est alia virtus à latriâ, quâ honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem et in rem cujus est imago. Sed per duliam honoratur homo, in quantum est ad Dei imaginem factus; dicitur enim Sap. 2, 22, de impiis, quòd *non indicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum.* Ergo dulia non est alia virtus à latriâ, quâ honoratur Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 1, circ. med., quòd *alia est servitus quæ debetur hominibus, secundùm quam præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet græcè dulia dicitur, alia verò latria, quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum.*

Respondeo dicendum quòd secundùm ea quæ supra dicta sunt, quæst. 101, art. 3, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quòd sit alia virtus, quæ debitum reddat. Aliâ autem ratione debetur servitus Deo et homini; sicut et aliâ ratione dominium competit Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subjicitur potestati; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundùm quòd habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideò dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est à latriâ, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species, quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per duliam autem propriè sumptam servi dominos suos venerantur : dulia enim græcè servitus dicitur (δουλεία).

Ad primum ergo dicendum quòd sicut religio per excellentiam dicitur pietas, in quantum Deus est per excellentiam pater, ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, in quantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur latria. Et ideò Glossa illa distinxit attribuens latriam Deo secundùm creationem, quæ creaturæ non communicatur, duliam verò secundùm dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum quòd ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideò eadem charitas est quâ diligitur Deus et proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes à charitate secundùm alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cùm sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

Ad tertium dicendum quòd motus qui est in imaginem, in quantum est imago, refertur in rem cujus est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem refertur in eam, in quantum est imago : et ideò quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quòd honor vel subjectio duliæ respicit absolutè quamdam hominis dignitatem; licèt enim secundùm illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quòd motus qui est in imaginem, quodammodò est in rem, non tamen motus qui est in rem, oportet quòd sit in imaginem. Et ideò reverentia quæ exhibetur alicui, in quantum est imago Dei, redundat quodammodò in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm dulia habeat diversas species.* — (3, *dist.* 9, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversâ autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum in 9 Ethic., cap. 2. Cùm ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quòd dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam : exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, in quantum est mater Dei. Ergo videtur quòd duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia verò hyperdulia.

3. Præterea, sicut in creaturâ rationali in-

venitur imago Dei, ratione cujus honoratur, ita etiam in creaturâ irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundùm hoc diversas species duliæ attendi : præsertim cùm quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur; sicut ligno sanctæ crucis et aliis hujusmodi.

Sed contra est quòd dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

Respondeo dicendum quòd dulia potest accipi dupliciter : uno modo communiter, secundùm quòd exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet; et secundùm hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest sumi strictè, prout secundùm eam reverentiam exhibet servus domino, nam dulia servitus dicitur, ut dictum est, art. 3 huj. quæst., et secundùm hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., eò quòd aliâ ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de duliâ communiter sumptâ.

Ad secundum dicendum quòd hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ : maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor; quin potiùs omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quòd autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur; sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit in 4 libro orth. Fid., cap. 3.

QUÆSTIO CIV.

De obedientia. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de obedientiâ : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm homo debeat obedire homini; 2° utrùm obedientia sit specialis virtus; 3° de comparatione ejus ad alias virtutes; 4° utrùm Deo sit in omnibus obediendum; 5° utrùm subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire; 6° utrùm fideles teneantur secularibus potestatibus obedire.

Articulus primus. — *Utrùm homo teneatur alteri obedire.* — (*Sup., quæst.* 69, *art.* 2, *corp., et quæst.* 88, *art.* 10, *ad* 2, *et infra, art.* 5, *corp., et art.* 6, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundùm illud Eccli. 15, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quòd haberet voluntatem præcipientis tanquàm regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quantò sunt magis gratuita, tantò sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo tenetur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minùs acceptabile opus bonum quod ex obedientiâ fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed contra est quod præcipitur ad Hebr. ult., 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.*

Respondeo dicendum quòd sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humanâ voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitùs. Unde etiam oportet in rebus humanis quòd superiores moveant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis divinitùs ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere. Et ideò sicut ex ipso ordine naturali divinitùs instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur (1) necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed liberâ electione ex proprio consilio procedente; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quòd obediat suis superioribus : dicit enim Greg., ult. Moral., cap. 10, parùm à princ., quòd *dùm alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.*

Ad secundum dicendum quòd divina voluntas est prima regula quâ regulantur omnes rationales voluntates; cui una magis appropinquat quàm alia, secundùm ordinem divinitùs institutum. Et ideò voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum quòd aliquid potest judicari gratuitum dupliciter : uno modo ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia scilicet liberâ voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile, et meritorium; præcipuè secundùm quòd ex voluntate procedit. Et ideò quamvis obedire sit debitum, si promptâ voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maximè apud Deum, qui non solùm

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Duacensis aliæque, *non agitur.*

exteriora opera, verùm etiam interiorem voluntatem videt.

Articulus ii.—*Utrùm obedientia sit specialis virtus.*—(2, *dist.* 35, *art.* 2, *ad* 5, *et dist.* 44, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Hebr.* 11.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum : dicit enim Ambrosius, lib. de Parad., cap. 8, parùm ante med., quòd *peccatum est inobedientia legis divinæ*. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate. similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti : quantò enim aliquis est magis obediens, tantò magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit ult. Moral., cap. 10, ante med., quòd *obedientia tantò magis est meritoria et laudabilis, quantò minùs habet de suo*. Sed quælibet specialis virtus tantò magis laudatur, quantò magis habet de suo : eò quòd ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 4. Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundùm objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quòd multipliciter diversificari videtur, secundùm diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed contra est quòd obedientia à quibusdam ponitur pars justitiæ, ut supra dictum est, qu. 80.

Respondeo dicendum quòd ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur : hoc enim propriè competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundùm divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est art. præc., et per consequens est bonum, cùm bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in lib. de Naturâ boni, cap. 3. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cùm enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale quòd tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum : voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum, et tantò videtur obedientia promptior, quantò expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellectâ.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere ; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 96, art. 3. Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita. Sic ergo si obedientia propriè accipiatur, secundùm quòd respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus et inobedientia peccatum speciale : secundùm hoc enim ad obedientiam requiritur quòd impleat aliquis actum justitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum ; et ad inobedientiam requiritur quòd actualiter contemnat præceptum (1). Si verò obedientia largè accipiatur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quâcumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum quòd obedientia non est virtus theologica ; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundùm illud ad Tit. 3, 1: *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire*, etc. Est autem virtus moralis, cùm sit pars justitiæ ; et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem ejus superfluum, non quidem secundùm quantùm, sed secundùm alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione dictum est, quæst. 92, art. 2. Potest etiam dici, quòd sicut in justitiâ superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 4, ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem ; et diminutum, quod attenditur ex parte superioris (2), cui non obeditur. Unde secundùm hoc obedientia erit (3) medium duarum malitiarum, sicut supra de justitiâ dictum est, quæst. 58, art. 10.

Ad tertium dicendum quòd obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum ; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *speciale præceptum*.

(2) Ita passim post Nicolaium recentiores editiones. Edit. Rom. cum Mss., *diminutum autem ex parte superioris*. etc.

(3) Ita edit. Patav. Al., *non erit*.

ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propriâ voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundùm se volitum, sed est secundùm se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omninò manifestum est quòd non impletur nisi propter præceptum. Et ideò Gregorius dicit in lib. ult. Moral., cap. 10, ante med., quòd *obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor*, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum; *in adversis autem, vel difficilibus est major*, quia voluntas propria in nihil aliud tendit quàm in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundùm id quod exteriùs apparet. Secundùm tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quòd etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minùs laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minùs devotè tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum quòd reverentia directè respicit personam excellentem : et ideò secundùm diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia verò respicit præceptum personæ excellentis : et ideò non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quòd obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

ARTICULUS III. — *Utrùm obedientia sit maxima virtutum.*—(*Philipp.* 2, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim 1 Reg. 15, 22 : *Melior est obedientia quàm victimæ.* Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet, quæst. 81, art. 6. Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit ult. Moral., cap. 10, in princ., quòd *obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit.* Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit ult. Moral., ibid., à princ., quòd *nunquàm per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet.* Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro quâ prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed contra est quòd obedientia habet laudem ex eo quòd ex charitate procedit : dicit enim Gregorius, ult. Moral., ibid., à med., quòd *obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non timore pœnæ, sed amore justitiæ.* Ergo charitas est potior virtus quàm obedientia.

Respondeo dicendum quòd, sicut peccatum consistit in hoc quòd homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret, ita meritum virtuosi actûs consistit in hoc quòd homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quòd Deo inhæret, quàm ex hoc quòd bona terrena contemnit. Et ideò illæ virtutes quibus Deo secundùm se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur.

Inter virtutes autem morales tantò aliqua potior est, quantò aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum : quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ inter quæ quodammodò præcipuum est voluntas, in quantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideò, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quàm aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.

Unde Gregorius dicit ult. Moral., loc. sup. cit., quòd *obedientia victimis jure præponitur : quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur.* Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quòd fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hæc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directè ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientiâ esse non potest : dicitur enim 1 Joan. 13, 4, quòd *qui dicit se nôsse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est... qui autem servat verba ejus, verè in hoc charitas Dei perfecta est.* Et hoc ideò est, quia amicitia facit idem velle et nolle.

Ad primum ergo dicendum quòd obedientia procedit ex reverentiâ, quæ exhibet cultum et honorem superiori : et quantùm ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licèt secundùm se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reverentiâ prælatorum, continetur quodammodò sub observantiâ; in quantum verò procedit ex reverentiâ parentûm, sub pietate; in quantum verò procedit ex reverentiâ Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundùm hoc laudabilius est obedire Deo quàm sacrificium offerre : et etiam quia *in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas*, ut Gregorius dicit, loc. sup. cit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Saüli obedire Deo, quàm animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum quòd ad obedien-

tiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositivè ad earum generationem et conservationem, in tantum dicitur quòd obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quòd obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo : primò, quia licèt actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti : unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quàm præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quàm obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex quâ competit ei potestas præcipiendi. Secundò, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum : et secundùm hoc neque tempore, neque naturâ est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum quòd duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi : et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate : et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere ; ad quam ex necessitate homo tenetur : quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo : et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, « qui ab uno quolibet « bono subjectos vetat, necesse est ut multa « concedat, ne obedientis mens funditùs in« tereat, si à bonis omnibus repulsa penitùs « jejunet. » Et sic per obedientiam, et alia (1) bona, potest damnum unius boni recompensari.

Articulus iv. — *Utrùm in omnibus sit Deo obediendum.* — (*Inf., art.* 5, *corp., et ad* 2, *et quæst.* 154, *art.* 2, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 44, *in Exp. litt., ad* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. 9, 30, quòd Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens : *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt eum per totam terram illam.* Nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quòd non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem ; sicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur Genes. 22 ; et Judæis, ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur Exod. 11, quæ sunt contra justitiam ; et Oseæ, quòd acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ etiam in volito. Sed non quantùm ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est, 1-2, qu. 19, art. 10. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est quod dicitur Exod. 24, 7 : *Omnia, quæcumque locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 9, art. 6.

Et ideò sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita etiam quâdam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare ; sed, sicut Gregorius dicit 19 Moral., cap. 14, parùm à princ., *servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia *hoc est natura uniuscujusque rei quod in eâ Deus operatur*, ut habetur in Glossâ ad Rom. 11 (ex Augustino lib. 20 cont. Faust., cap. 3), operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ ; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ quòd Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundùm hoc ergo, præceptum Abrahæ factum, quòd filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ. Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quòd prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccaverunt.

Ad tertium dicendum quòd etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle : et hoc homini præcipuè innotescit per præceptum divinum ; et ideò tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

Articulus v. — *Utrùm subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.* — (*Sup., quæst.* 69, *art.* 3, *ad* 1, *et infra, qu.* 186, *art.* 2, *corp., et dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 4, *ad* 3, *et Rom.* 12, *lect.* 4, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 3, 20 : *Filii, obedite parentibus per omnia ;* et postea subdit. *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus.* Ergo eâdem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

(1) Ita communiter. Cod. Alcan., *et talia.*

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundùm illud Deuter. 5, 5: *Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus.* Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquàm præcepta Dei: unde et Apostolus dicit, ad Gal. 4, 14: *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum*; et 1 ad Thess. 2, 13: *Cùm accepissetis à nobis verbum auditûs Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut verè est, verbum Dei.* Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3 Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantùm ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantùm ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est quod dicitur Act. 5, 29: *Obedire oportet Deo magis quàm hominibus.* Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis est obediendum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 4 huj. quæst., obediens movetur ad imperium præcipientis quâdam necessitate justitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quòd autem aliqua res naturalis non moveatur à suo motore, potest contingere dupliciter: uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantùm ad aliquid, non tamen quantùm ad omnia, sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantùm ad calefieri, non tamen quantùm ad exsiccari, sive consumi. Similiter ex duobus potest contingere quòd subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire: uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim Rom. 13, super illud: *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt,* dicit Glossa (ord. Augustini serm. 6, de Verb. Dom., cap. 8), *si quid jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursùm si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo.* Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in 3 de Beneficiis, cap. 20, in princip.: *Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris.* Et ideò in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solùm Deo.

Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exteriùs per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundùm ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solùm Deo: quia omnes homines naturâ sunt pares, putà in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servandâ, aut aliquo alio hujusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundùm rationem superioritatis; sicut miles duci exercitûs in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia* quantùm ad illa quæ pertinent ad jus patriæ, vel dominativæ potestatis.

Ad secundum dicendum quòd Deo subjicitur homo simpliciter quantùm ad omnia et interiora et exteriora: et ideò in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantùm ad omnia; sed quantùm ad aliqua determinatè: et quantùm ad illa medii sunt inter Deum et subditos; quantùm ad alia verò immediatè subduntur Deo, à quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum quòd religiosi obedientiam profitentur quantùm ad regularem conversationem, secundùm quam suis prælatis subduntur: et ideò quantùm ad illa sola obedire tenentur quæ possunt ad regularem conversationem pertinere: et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis: dùm tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui: una sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit.

ARTICULUS VI. — *Utrùm Christiani teneantur secularibus potestatibus obedire.* — (2, *dist.* 44, *qu.* 2, *art.* 2, *et quodl.* 2, *art.* 9, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christiani non teneantur secularibus potestatibus obedire, quia, super illud Matth. 17: *Ergo liberi sunt filii,* dicit Glossa (ord. Augustini, lib. 1 QQ. evang., cap. 22): *Si in quolibet regno filii illius regis, qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filii regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent.* Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundùm illud Joan. 1, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Ergo non tenentur potestatibus secularibus obedire.

2. Præterea, ad Rom. 7, 4, dicitur: *Mortificati estis legi per corpus Christi*: et loquitur de lege divinâ veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines secularibus potestatibus subduntur, quàm lex divina veteris Testamenti. Ergo multò magis homines per hoc quòd sunt facti mem-

bra corporis Christi, liberantur à lege subjectionis, quâ secularibus principibus obstringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit in 4 de Civ. Dei, cap. 4, in princ. : *Remotâ justitiâ, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Cùm ergo dominia principum secularium plerùmque cum injustitiâ exerceantur, vel ab aliquâ injustâ usurpatione principium sumpserint, videtur quòd non sit principibus secularibus obediendum à Christianis.

Sed contrà est quod dicitur ad Tit. 3, 1 : *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse;* et 1 Petri 2, 13 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus tanquàm ab eo missis.*

Respondeo dicendum quòd fides Christi est justitiæ principium et causa, secundùm illud Rom. 3, 22 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi*, et ideò per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant : aliter enim non posset humanarum rerum status conservari.

Et ideò per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus secularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., servitus, quâ homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur à defectibus animæ, non autem à defectibus corporis, ut patet per Apostolum Rom. 7, 23, qui dicit de seipso, quòd *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati.* Et ideò illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt à spirituali servitute peccati, non autem à servitute corporali, quâ temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa ordin., super illud 1 ad Timoth. 6 : *Quicumque sunt sub jugo servi,* etc.

Ad secundum dicendum quòd lex vetus fuit figura novi Testamenti ; et ideò debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humanâ, per quam homo subjicitur homini : et tamen etiam ex lege divinâ homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum quòd principibus secularibus in tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo justitiæ requirit. Et ideò si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire; nisi fortè per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO CV.

De inobedientia.— (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de inobedientiâ : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm sit peccatum mortale ; 2° utrùm sit gravissimum peccatorum.

Articulus primus. — *Utrùm inobedientia sit peccatum mortale.* — (*Sup., quæst.* 69, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superiùs positam, quæst. præc., art. 2, arg. 1. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit 30 Moral., cap. 17, à med., quòd inobedientia oritur ex inani gloriâ. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut nunquàm omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quòd homo non posset vitare mortale peccatum : quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed contra est quòd ad Rom. 1, et 2 ad Tim. 3, inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 34, art. 12, et 1-2, quæst. 72, art. 5, et quæst. 88, art. 1, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12. Et ideò inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium.

In præceptis autem divinis continetur quòd etiam superioribus obediatur. Et ideò etiam inobedientia, quâ quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundùm illud ad Rom. 13, 2 : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectioni proximi, in quantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum quòd illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia : quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, propriè et per se loquendo, sed solùm tunc quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent. Cùm autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantùm, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum quòd inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quòd homo præceptis alterius non subdatur, inde est quòd inobedientia ex inani gloriâ oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cùm veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum quòd nullus obligatur ad impossibile : et ideò si tot præcepta prælatus aliquis ingerat, seu injungat, quòd subditus ea implere non possit, excusatur à peccato. Et ideò prælati abstinere debent à multitudine præceptorum.

Articulus ii. — *Utrùm inobedientia sit gravissimum peccatorum.* — (*Opusc.* 64, *cap.* 11, *et Hebr.* 3, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim 1 Reg. 15, 23 : *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere.* Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est, quæst. 94, art. 3. Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 2. Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maximè retrahit hominem à peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum; et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 5, 19, quòd *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt.* Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quàm alia quæ ex eâ causantur.

Sed contra est quòd gravius est contemnere præcipientem quàm præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemiâ et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quòd non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior alterâ dupliciter : uno modo ex parte præcipientis; quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quòd cuilibet superiori obediat; tamen magis est debitum quòd homo obediat superiori quàm inferiori potestati : cujus signum est quòd præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quòd quantò superior est ille qui præcipit, tantò ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quàm inobedientem esse homini. Secundò ex parte præceptorum : non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat; magis enim unusquisque præcipiens vult finem, et id quod est fini propinquius; et ideò tantò est inobedientia gravior, quantò præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quòd quantò præceptum datur de meliori, tantò est ejus inobedientia gravior : quia cùm voluntas Dei per se feratur ad bonum, quantò aliquid est melius, tantò Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, graviùs peccat quàm qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius : et ideò ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quòd majus bonum præteritur, sed ex eo quòd præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis.

Sic ergo oportet diversos (1) inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare : nam inobedientia, quâ contemnitur Dei præceptum, ex ipsâ ratione inobedientiæ gravius est peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideò dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori (2) præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem quâ contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens : quia ex reverentiâ præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directè pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam semotâ per intellectum inobedientiâ à peccato, quàm esset illud peccatum (3) in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum quòd illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licèt idololatria magis.

Ad secundum dicendum quòd non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum; sed solùm illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum : alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri à peccato : sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directè ducunt ad pœnitentiam et remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum quòd primum peccatum primi parentis ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundùm quòd est speciale peccatum; sed superbia, ex quâ homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundùm quòd generaliter se habet ad omne peccatum.

QUÆSTIO CVI.

De gratia sive gratitudine. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de gratiâ, sive gratitudine et ingratitudine.

Circa gratiam autem quæruntur sex : 1° utrùm gratia sit specialis virtus ab aliis distincta; 2° quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrùm innocens, vel pœnitens; 3° utrùm semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas; 4° utrùm retributio gratiarum sit differenda; 5° utrùm sit mensuranda secundùm acceptum beneficium vel secundùm dantis affectum; 6° utrùm oporteat aliquid majus rependere.

(1) Ita post Theologos edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliisque, *secundùm diversos;* et mox, *peccatorum* pro *præceptorum.*

(2) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant, *minùs potiori.*

(3) Ita passim. Cod. Alcan., *quàm illud peccatum,* etc.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.* — (*Inf.*, *quæst.* 107, *art.* 1, *corp.*, *et* 1-2, *quæst.* 6, *art.* 3, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo et à parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum in 5 Ethic., cap. 4. Sed gratiæ redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 13, et in 9, cap. 1. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed contra est quòd Tullius ponit *gratiam* specialem justitiæ partem, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2; qu. 60, art. 3, secundùm diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quòd semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primò et principaliter invenitur causa debiti, in eo quòd ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum; secundariò autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium; tertiò autem in personâ quæ dignitate præcellit, ex quâ communia beneficia procedunt; quartò autem in aliquo benefactore, à quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur.

Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quòd post religionem quâ debitum cultum Deo impendimus, et pietatem quâ colimus parentes, et observantiam quâ colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat: et distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est qu. 83, art. 17, inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum quòd retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundùm debitum legale; putà si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis spontè facit. Unde et gratitudo est minùs grata, si sit coacta, ut Seneca dicit in lib. 3 de Beneficiis, cap. 7.

Ad tertium dicendum quòd cùm vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditivum; et quicquid est virtuosum, est amicitiæ provocativum. Et secundùm hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICULUS II. — *Utrùm magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens. Quantò enim aliquis majus donum à Deo percipit, tantò magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum innocentiæ quàm justitiæ restitutæ. Ergo videtur quòd magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 7, in med.: « Quis « hominum suam cogitans infirmitatem au« det viribus suis tribuere castitatem atque « innocentiam suam, ut minùs amet te, quasi « minùs fuerit ei necessaria misericordia tua, « quâ condonas peccata conversis ad te? » Et postea subdit: « Et ideò tantùmdem, imò « ampliùs te diligat, quia per quem me videt « tantis peccatorum meorum languoribus « exui, per eum se videt tantis peccatorum « languoribus non implicari. » Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quàm pœnitens.

3. Præterea, quantò gratuitum beneficium est magis continuatum, tantò major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quàm in pœnitente: dicit enim Augustinus ibidem: « Gratiæ tuæ deputo, et misericor« diæ tuæ, quia peccata mea tanquàm gla« ciem solvisti; gratiæ tuæ deputo et quæ« cumque non feci mala: quid enim facere « non potui? Et omnia mihi dimissa esse « fateor, et quæ meâ sponte feci mala, et quæ « te duce non feci. » Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

Sed contra est quod dicitur Luc. 7, 47: *Cui plus dimittitur, plus diligit* (1). Ergo eâdem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

Respondeo dicendum quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dan-

(1) Vulgata: *Cui minùs dimittitur, minùs diligit.*

tis major gratia. Uno modo ex quantitate dati : et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur à Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolutè loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundùm hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quàm innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo : cùm enim esset dignus pœnâ, datur ei gratia. Et sic licèt illud donum quod datur innocenti, sit absolutè consideratum majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum ; sicut etiam parvum donum pauperi datum est ei majus quàm diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quàm quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 1, de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus III. — *Utrùm homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundùm illud Eccli. 14, 5 : *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratiâ dantur, sed magis cum contumeliâ, et tarditate, vel tristitiâ. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quòd suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio; quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honestè et utiliter. Sed quandoque contingit quòd ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio : quandoque etiam contingit quòd benefactor mutatur de virtute in vitium ; et sic videtur quòd ei honestè recompensari non potest : quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, et omninò recompensare non potest. Ergo videtur quòd non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quòd recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Thess. ult., 18 : *In omnibus gratias agite.*

Respondeo dicendum quòd omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit 1 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 1, quòd *Deus omnia in se convertit, tanquàm omnium causa.* Semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quòd benefactor, in quantum hujusmodi, est causa beneficiati. Et ideò naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundùm modum utriusque : et sicut de patre dictum est supra, qu. 31, art. 3, et qu. 101, art. 2, benefactori quidem, in quantum hujusmodi, debetur honor et reverentia, eò quòd habet rationem principii ; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Seneca dicit in lib. 5 de Benef., cap. 9, *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat; sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua.* Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo, non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen illa, quæ ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de justitiâ dicit Philosophus in 5 Ethic., cap. ult., in quantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad secundum dicendum quòd boni animi est ut magis attendat ad bonum quàm ad malum. Et ideò si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideò debet recipiens à gratiarum actione cessare ; minùs tamen quàm si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est ; quia, ut Seneca dicit in lib. 2 de Benef., cap. 6, in princ., *multùm celeritas fecit, multùm abstulit mora.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Seneca dicit in 6 de Benef., cap. 12, « multùm interest utrùm aliquis beneficium nobis det suâ causâ, an nostrâ, an suâ et nostrâ. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit. » Et mox cap. 13 : « Si modò me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solùm injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit. »

Ad quartum dicendum quòd, sicut Seneca dicit in 3 de Benef., cap. 21, in princ., *quamdiù servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quàm quod servo necesse est, beneficium est : ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium.* Et ideò etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad quintum dicendum quòd etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quàm in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in 2 de Benef., cap., 22 in fin.: *Qui gratè beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quòd gratè autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus: quod non ipso tantùm audiente, sed ubique testemur.* Et ex hoc patet quòd quantùmcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ et honoris. Unde Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult., quòd *superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri.* Et Seneca dicit in 6 de Benef., cap. 29, in fin.: *Multa sunt per quæ quicquid debemus, reddere et felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus.* Et ideò non oportet ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quòd beneficium recompensetur: quia, ut Seneca dicit in 6 de Benef., cap. 26, in fin.: *Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quantò inhumaniùs ei optas cui beneficium debes?* Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundùm statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quàm priùs erat: et ideò non debetur ei recompensatio beneficii, sicut priùs. Et tamen, quantùm fieri potest salvâ honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in 9 Ethic., cap. 3, in fin.

Ad sextum dicendum quòd, sicut dictum est in solut. præc., recompensatio beneficii præcipuè pendet ex affectu; et ideò eo modo debet recompensatio fieri quò magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit in 7 de Benef., cap. 19, parùm à princ.: *Reddendum mihi est, non servandum, cùm reddidero, ac tuendum.*

Articulus IV. — *Utrùm homo debeat statim beneficium recompensare.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum; quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est art. præc. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quantò aliquod bonum fit ex majore animi fervore, tantò videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quòd homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quòd statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit in 2 de Benefic., cap. 5, circ. fin., quòd *proprium benefactoris est libenter, et citò facere.* Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est quod Seneca dicit in 4 de Benef., in fin.: *Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.*

Respondeo dicendum quòd sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantùm quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet: unde Seneca dicit in 2 de Benefic., in fin.; *Vis reddere beneficium? accipe benignè.* Quantùm autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in 4 de Benefic., in fin., *si nimis citò cupit solvere, invitus debet; et qui invitus debet, ingratus est.*

Ad primum ergo dicendum quòd debitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis: et ideò oportet reddi debito tempore, secundùm quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum quòd fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus: et ideò si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum quòd beneficia etiam sunt opportuno tempore danda: et tunc non est ampliùs tardandum, cùm opportunum tempus advenerit: et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

Articulus V. — *Utrùm gratiarum actio sit attendenda secundùm affectum benefactoris* (1), *an secundùm effectum.* — (*Sup., art.* 3, *ad* 5 *et* 6, *et infr., art.* 6, *ad* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundùm affectum benefacientis, sed secundùm effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundùm effectum.

2. Præterea, gratia, quæ recompensat beneficia, est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quàm affectus benefacientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundùm affectum.

Sed contra est quod Seneca dicit in 1 de Benef., cap. 7, circa princ.: *Nonnunquàm magis nos obligat qui dedit parva magnificè, et qui exiguum tribuit, sed libenter.*

Respondeo dicendum quòd recompensatio

(1) Ita recentiores edit. Veteres hìc et in textu, *beneficiantis.*

beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, et aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundùm quantitatem dati.

Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundùm quòd habet rationem debiti moralis; aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam: unde in amicitiâ utili debet recompensatio fieri secundùm utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est; in amicitiâ autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis, quia hoc præcipuè requiritur ad virtutem, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 13, in fin. Et similiter, quia gratia respicit beneficium, secundùm quòd est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideò etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quàm effectum.

Ad primum ergo dicendum quòd omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundùm quòd est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in 1 de Benefic., cap. 6, circa princ.: *Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.*

Ad secundum dicendum quòd gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis; sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est, quæst. 80. Unde non oportet quòd eadem ratio debiti attendatur in utrâque virtute.

Ad tertium dicendum quòd affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundùm quòd per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, putà quia gaudenter et promptè aliquis beneficium impendit.

Articulus vi. — *Utrùm oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quàm susceperit in beneficio.* — (*Infr., qu.* 107, *art.* 2, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quàm susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in 8 Ethic., circa fin. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primò beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare; et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum aufert naturam boni*, ut dicitur in 2 Metaph., text. 8. Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed majus est quidam æqualitatis excessus. Cùm ergo in quâlibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quòd recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, à princ.: *Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursùm ipsum incipere;* quod quidem fit dùm aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quòd aliquid majus faciat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., recompensatio gratiæ respicit beneficium secundùm voluntatem benefacientis. In quo quidem præcipuè hoc commendabile videtur quòd gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideò qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiù recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideò gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est art. 3 huj. quæst., ad 5, et art. præc., in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quàm effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius à parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit, lib. 8 Ethic., circa fin. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in 3 de Benef., cap. 29, 30 et 35. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas

Ad secundum dicendum quòd debitum gratitudinis ex charitate derivatur: quæ quantò plus solvitur, tantò magis debetur, secundùm illud ad Rom. 13, 8: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Et ideò non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum quòd sicut in justitiâ, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO CVII.

De ingratitudine. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ingratitudine: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm ingratitudo semper sit peccatum; 2° utrùm ingratitudo sit peccatum speciale; 3° utrùm omnis ingratitudo sit peccatum mortale; 4° utrùm ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ingratitudo sit semper peccatum.* — (*Inf., quæst.* 162, *art.* 4, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in 3 de Beneficiis, cap. 1, circa med., quòd *ingratus est qui non reddit beneficium.* Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, putà si auxiliatus est homini ad peccandum. Cùm ergo abstinere à peccato non sit peccatum, videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis : quia secundùm Augustinum, lib. 3 de lib. Arb., cap. 17 et 18; et lib. 1 Retr., cap. 9, ante med., *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, putà cùm non habet unde reddat: oblivio etiam non est in potestate nostrâ; cùm tamen Seneca dicat in 3 de Beneficiis, loc. cit., quòd *ingratissimus omnium est qui oblitus est.* Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundùm illud Apostoli ad Rom. 13, 8 : *Nemini quidquam debeatis.* Sed *qui invitus debet ingratus est*, ut Seneca dicit in 4 de Beneficiis, in fin. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed contra est quòd 2 ad Timoth. 3, 2, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cùm dicitur : *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti,* etc.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 4, ad 1, et art. 6, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quòd repugnat virtuti. Unde manifestum est quòd omnis ingratitudo est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd gratitudo respicit beneficium : ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum : et ideò non debetur ei gratiarum actio, nisi fortè propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dùm credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adjuvetur ad peccandum : quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum; quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum quòd nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est quæst. præc., art. 6, ad 1. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentiâ provenit. Ut enim dicit Seneca in 3 de Benef., cap. 10, in fin., *apparet illum non sæpè de reddendo cogitâsse cui obrepsit oblivio.*

Ad tertium dicendum quòd debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quòd aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ARTICULUS II. — *Utrùm ingratitudo sit speciale peccatum.*—(*Parte* 3, *quæst.* 88, *art.* 4; *et* 4, *dist.* 22, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; putà si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit in 3 de Beneficiis, cap. 1, circa med. : *Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, et ingratissimus omnium qui oblitus est.* Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed contra est quòd ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quàm prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum; putà si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citiùs quàm debet, ut ex dictis patet, quæst. 106, art. 4. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 6, in aliquid amplius tendit. Et ideò propriè ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundùm habitum oppositum : differunt enim cæcitas et surditas secundùm differentiam visûs et auditûs. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum.

Habet tamen diversos gradus secundùm ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur : in quâ primum est quòd homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est quòd laudet et gratias agat; tertium est quòd retribuat pro loco et tempore secundùm suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione: ideò primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quòd non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione oppositâ intelligitur negatio, ideò ad primum ingratitudinis gradum pertinet quòd aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quòd beneficium vituperet; ad tertium, quòd beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum quòd in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, in quantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere; formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri, et secundùm hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum quòd illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III. — *Utrùm ingratitudo semper sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maximè debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale quòd contrariatur charitati, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12. Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex quâ procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 3, et art. 6, ad 2. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit in 2 de Beneficiis, cap. 10, in fin.: *Hæc beneficii inter duos lex est; alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquàm.* Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret, si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

4. Sed contra est quòd nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed, sicut Seneca dicit ibidem, cap. 9, in fin., *interdùm et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec à quo acceperit sciat;* quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. præc., ingratus dicitur aliquis dupliciter: uno modo per solam omissionem; putà quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto, et hoc non semper est peccatum mortale; quia, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6, debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideò si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentiâ quâdam, aut ex aliquâ indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quòd etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu.

Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solùm prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit; et hoc etiam secundùm conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.

Sciendum tamen quòd ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa verò quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum quòd per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundùm perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, in quantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum quòd ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam: quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum quòd idem Seneca dicit in 7 de Benef., cap. 22: *Errat, si quis æstimat, cùm dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cùm ergo dicimus: Meminisse non debet, hoc volumus intelligi: Prædicare non debet nec jactare.*

Ad quartum dicendum quòd ille qui ignorat beneficium non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodò sit paratus recompensare, si nósset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quòd consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV. — *Utrùm ingratis sint beneficia subtrahenda.* — (*Inf., quæst.* 121, *art.* 5, *ad* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. 16, 29: *Ingrati spes tanquàm hybernalis glacies tabescet.* Non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc et torquetur* (1), ut dicitur Sap. 11, 17. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

Sed contra est quod dicitur Luc. 6, 35, quòd *Altissimus benignus est super ingratos et malos.* Sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

Respondeo dicendum quòd circa ingratum duo consideranda sunt: primò quidem, quid est quod ipse dignus sit pati; et sic certum

(1) Vulgata: *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.*

est quòd meretur beneficii subtractionem.

Alio modo considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primò namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam; quia *frequenter aliquis*, ut Seneca dicit, lib. 3 de Benef., cap. 7, *qui non reddidit, gratus est*, quia fortè non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundò debet tendere ad hoc quòd de ingrato gratum faciat; quòd si non potest primo beneficio facere, fortè faciet secundo. Si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, et pejor fiat, debet à beneficiorum exhibitione cessare.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur quantùm ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum quòd ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si verò ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum quòd ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed priùs pium medicum; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUÆSTIO CVIII.

De vindicatione. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vindicatione: et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm vindicatio sit licita; 2° utrùm sit specialis virtus; 3° de modo vindicandi; 4° in quos sit vindicta exercenda.

Articulus primus. — *Utrùm vindicatio sit licita.* — (*Inf., quæst.* 158, *art.* 3, *et* 3 *part., quæst.* 15, *art.* 9, *corp., et Mal. quæst.* 12, *art.* 1, *corp., et ad* 8 *et* 14, *et art.* 3, *ad* 5, *et Rom.* 12, *lect.* 3, *col.* 5, 6, 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum; dicitur enim Deut. 32, 35, (secundùm aliam litteram Chaldaic. Paraphr.) et Rom. 12, 19: *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi : quia super illud Cant. 2: *Sicut lilium inter spinas,* dicit Glossa (Greg. 38 in Evang., ante med.): *Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit.* Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit contra Adamantium, cap. 17, inter princ. et med. Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire; dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth. hom. 5 in Op. imperf., inter med. et fin. : *Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre.* Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quàm peccatum unius tantùm : dicitur enim Eccli. 26, 5: *A tribus timuit cor meum.... delaturam civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda : quia super illud Matth. 13 : *Sinite utraque crescere, ne fortè eradicetis triticum,* dicit Glossa (Lyr. et interl. implicitè) quòd *multitudo non est excommunicanda, nec princeps.* Ergo nec alia vindicatio est licita.

Sed contra. Nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo : dicitur enim Luc. 18, 7 : *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret, *imò faciet.* Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

Respondeo dicendum quòd vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omninò illicitum : quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, quâ omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi injustè intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quòd odit se odientem : non enim debet homo in alium peccare propter hoc quòd ille peccavit priùs in ipsum; hoc enim est vinci à malo, quod Apostolus prohibet ad Rom. 12, 21, dicens : *Noli vinci à malo, sed vince in bono malum.*

Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (putà ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et Dei honorem), potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui secundùm gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitùs concessâ : dicitur enim ad Rom. 13, 4, de principe terreno, quòd *Dei minister est, vindex in iram ei qui malè agit.* Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est : et ideò peccat.

Ad secundum dicendum quòd mali tolerantur à bonis in hoc quòd ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundùm quòd oportet; non autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth., loc. cit. in arg. 4 : *In propriis injuriis esse quempiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

Ad tertium dicendum quòd lex Evangelii est lex amoris, et ideò illis qui ex amore bonum operantur, qui soli propriè ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solùm illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesiâ, non tamen merito.

Ad quartum dicendum quòd injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam : et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci; sicut patet de Eliâ, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur 4 Reg. 1; et similiter Elisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur 4 Reg. 2, et Sylverius (1) papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur 23, quæst. 4, cap. *Guilisarius*. In quantum verò injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19 et seq.

Ad quintum dicendum quòd quando tota multitudo peccat, est de eâ vindicta sumenda vel quantùm ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari Rubro, persequentes filios Israel, ut habetur Exod. 14, et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantùm ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. 32 in pœnâ eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque verò si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur; sicut Dominus, Num. 25, mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum : alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset : nisi fortè esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter vel temporaliter, quàm scandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS II. — *Utrùm vindicatio sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ benè agunt, ita puniuntur mali pro his quæ malè agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

Sed contra est quòd Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit eam partem justitiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., circ. princ., aptitudo ad virtutem inest nobis à naturâ, licèt complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quòd virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad jus naturale. Et ideò ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta : unde et animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quòd se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem : dicit enim Tullius in suâ Rhetoricâ, loc. sup. cit., quòd *vindicatio est per quam vis, aut injuria, et omninò quidquid obscurum* (1) *est*, id est, ignominiosum, *defendendo, aut ulciscendo propulsatur*. Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, secundùm quòd pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundùm autem quòd pertinet ad immunitatem (2) alicujus personæ singularis, à quâ injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum quòd fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundùm quòd importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit, quia, ut Gregorius dicit in quâdam homiliâ (27 in Evangel., circ. princ.) *nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis.*

Ad tertium dicendum quòd vindicationi opponuntur duo vitia : unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cùm aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Proverb. 13, 24 : *Qui parcit virgæ, odit filium suum.* Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundùm omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III. — *Utrùm vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non debeat fieri per pœnas apud

(1) Perperàm al., *Sylvester.*

(1) Apud Tullium, *obfuturum*. Monitum est theologorum.

(2) Ita Mss. et editi passim, optimè. Al., *immutationem.*

homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit, Matth. 13, quòd zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eâdem pœnâ videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quòd omnes tales deberent morte puniri : quod patet esse falsum.

3. Præterea, cùm aliquis pro peccato punitur manifestè, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quòd non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est quòd in lege divinâ hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 105, art. 2.

Respondeo dicendum quòd vindicatio in tantum licita est et virtuosa, in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quòd timent amittere aliqua quæ plus amant quàm illa quæ peccando adipiscuntur, aliàs timor non compesceret peccatum. Et ideò per subtractionem omnium quæ homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maximè diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, putà divitias, patriam et gloriam. Et ideò, ut Augustinus refert, 21 de Civ. Dei, cap. 11, à princ., *octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius;* scilicet *mortem*, per quam tollitur vita; *verbera, talionem*, ut scilicet oculum pro oculo perdat; per quæ amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem*, et *vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solùm sine periculo, sed etiam cum magnâ utilitate bonorum. Et ideò in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum quòd omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æternâ quantùm ad futuram retributionem, quæ est secundùm veritatem divini judicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales; et ideò illis solis peccati pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum quòd quando simul cum culpâ innotescit et pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur : quia plus terret pœna quàm alliciat exemplum culpæ.

ARTICULUS IV. — *Utrùm vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicta sit exercenda in eos qui voluntariè peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundùm illud Exod. 20, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem;* unde et pro peccato Cham Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. 9. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur 4 Reg. 5. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt Matth. 27, 25 : *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros.* Legitur etiam quòd pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Josue 7. Et pro peccato filiorum Eli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur 1 Reg. 4. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solùm est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter pravitatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solùm pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes : parvuli enim Sodomitarum, licèt haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Gen. 19. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. 16. Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur 1 Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maximè repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super Lucam, cap. 5, in princ. (et habetur cap. *Non turbatur*, 24, quæst. 1), quòd *navicula in quâ erat Judas, turbabatur;* unde *et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis.* Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra est quòd pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus, lib. 3 de lib. Arbitr., cap. 1, circ. fin., et lib. 1 Retract., cap. 9. Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

Respondeo dicendum quòd pœna dupliciter potest considerari : uno modo secundùm rationem pœnæ, et secundùm hoc pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, in quantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cùm omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est, 1-2, quæst 81, art. 1, consequens est quòd nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntariè factum est. Alio modo potest considerari pœna, in quantum est medicina non solùm sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, vel etiam promotiva in

aliquod bonum; et secundùm hoc aliquis interdùm punitur sine culpâ, non tamen sine causâ.

Sciendum tamen quòd nunquàm medicina subtrahit majus bonum, ut promoveat minus bonum; sicut medicina carnalis nunquàm cæcat oculum, ut sanet calcaneum; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona; bona autem temporalia sunt minima, ideò quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpâ; cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitùs inflictæ ad humiliationem vel probationem : non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propriâ culpâ neque in præsenti neque in futuro : quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum quòd unus homo pœnâ spirituali nunquàm punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundùm quam quilibet est liber sui. Pœnâ autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem quia unus homo temporaliter est res alterius; et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur; sicut filii secundùm corpus sunt quædam res patris, et servi quædam res dominorum. Alio modo in quantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audaciùs peccent; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundùm illud Job 34, 30 : *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Unde et pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur 2 Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem; sicut etiam interdùm boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 9. Tertio ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex quâ unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dùm pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan, lib. QQ. sup. Josue, quæst. 8. Quod autem Dominus dicit : *Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quàm ad severitatem pertinere; dùm non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur : sed crescente malitiâ posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit loc. cit., judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta verò Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpâ, non potest humanum judicium imitari : quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideò nunquàm secundùm humanum judicium aliquis debet puniri sine culpâ pœnâ flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœnâ autem damni punitur aliquis etiam secundùm humanum judicium, etiam sine culpâ, sed non sine causâ; et hoc tripliciter : uno modo ex hoc quòd aliquis ineptus redditur sine suâ culpâ ad aliquod bonum habendum vel consequendum; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter bigamiam, vel judicium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secundò quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quòd aliqua Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantùm. Tertiò quia bonum unius dependet ex bono alterius; sicut in crimine læsæ majestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum quòd parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur; tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta verò animalia, et quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; et iterùm propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum quòd coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 6, art. 5 et 6.

Ad quintum dicendum quòd hoc modo pro peccato Judæ cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est in resp. ad 1 et 2.

QUÆSTIO CIX.

De veritate. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de veritate et vitiis oppositis.

Circa veritatem autem quæruntur quatuor: 1° utrùm veritas sit virtus; 2° utrùm sit specialis virtus; 3° utrùm sit pars justitiæ; 4° utrùm magis declinet in minus.

Articulus primus. — *Utrùm veritas sit virtus.*

— (*Part. 1, quæst. 16, art. 4, ad 4, et quæst. 17, art. 8, corp.; et 3, dist. 34, quæst. 1, art. 2, corp.; et 4, dist. 21, qu. 4, art. 1, quæstiunc. 2, corp., et dist. 17, quæst. 3, art. 2, quæstiunc. 3, corp., et Verit. quæst. 1, art. 3, ad 12.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cùm ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quòd veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, ad veritatem pertinet quòd aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb. 27, 2, *laudet te alienus, et non os tuum;* nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa. 3, 9 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales : dicit enim Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur.* Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum* et *diminutum;* quantò enim aliquis plus dicit verum, tantò melius est. Ergo veritas non est virtus.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 et 4 Ethic., cap. 7, utrobique ponit veritatem inter cæteras virtutes.

Respondeo dicendum quòd veritas dupliciter accipi potest : uno modo, secundùm quòd veritate aliquid dicitur verum, et sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis; sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectûs, vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est, quæst. 16, art. 1, et quæst. 21, art. 2. Alio modo potest dici veritas, quâ aliquis verum dicit, secundùm quòd per eam aliquis dicitur verax; et talis veritas, sive veracitas, necesse est quòd sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.*

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de veritate primo modo dictâ.

Ad secundum dicendum quòd confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quòd sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quòd alterius debitis circumstantiis vestiatur : quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundùm hoc vitiosum est, quòd aliquis sine debitâ causâ laudet seipsum etiam de vero : vitiosum est etiam quòd aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum quòd ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundùm quòd fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum, dupliciter : uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actûs. Ex parte quidem objecti, quia verum secundùm suam rationem importat quamdam æqualitatem : æquale autem est medium inter majus et minus : unde ex hoc ipso quòd aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actûs medium tenet, in quantum verum dicit, quando oportet, et secundùm quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importunè ea quæ sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICUL. II. — *Utrùm veritas sit specialis virtus.* —(2, *dist.* 16, *quæst.* 4, *art.* 1, *quæstiunc.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quinimò omnis virtus est bonitas, quia *bonum facit habentem.* Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de quâ nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

3. Præterea, veritas vitæ dicitur, quâ quis rectè vivit, de quâ dicitur Isa. 38, 3 : *Memento, quæso, quomodò ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto.* Sed quâlibet virtute rectè vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam, 1-2, quæst. 55, art. 4. Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est quòd in 2 Ethic., cap. 7, connumeratur aliis virtutibus.

Respondeo dicendum quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet quòd opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quòd ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cùm autem bonum, secundùm Augustinum in lib. de Naturâ boni, cap. 3, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo secundùm quòd exteriora nostra vel verba vel facta debitè ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum : et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis.

Unde manifestum est quòd veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd verum et bonum subjecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum; sed secundùm rationem invicem se excedunt : sicut intellectus et voluntas invicem se excedunt : nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde *verum* secundùm rationem propriam, quæ est perfectio intellectûs, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est; et similiter *bonum* secundùm propriam rationem, prout est finis appetitûs, est quoddam verum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quòd veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum; non autem potest esse quòd bonitas sit specialis virtus, cùm magis secundùm rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum quòd habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo

quod est per accidens, et præter intentionem. Quòd autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quòd autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum quòd veritas vitæ est veritas secundùm quam aliquid est verum, non veritas secundùm quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut et quælibet alia res, ex hoc quòd attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet: et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum quòd simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, quâ scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exteriùs, et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directè (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, quâ homo unum prætendit et aliud intendit.

Articulus iii. — *Utrùm veritas sit pars justitiæ.* — (*Ver. quæst.* 1, *art.* 5, *ad* 12.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quòd reddat alteri debitum. Sed ex hoc quòd aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum. Justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est, quæst. 58, art. 4. Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundùm Hieronymum (habetur in Glossâ Lyrani sup. illud Matth. 15 : *Audito hoc, scandalizati sunt*), scilicet *veritas vitæ*, et *veritas justitiæ*, et *veritas doctrinæ*. Sed nulla istarum est pars justitiæ : nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est art. præc., ad 3; veritas autem justitiæ est idem justitiæ, unde non est pars ejus; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit veritatem inter partes justitiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est quæst. 80, ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quòd partim quidem cum justitiâ convenit, partim autem deficit ab ejus perfectâ ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitiâ in duobus : uno quidem modo in hoc quod est ad alterum; manifestatio enim, quam diximus esse actum voluntatis (1), est ad alterum, in quantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat; alio modo, in quantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit : et hoc etiam facit virtus veritatis : adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propriâ ratione justitiæ quantùm ad rationem debiti : non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potiùs debitum morale, in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.

Unde veritas est pars justitiæ, in quantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum quòd quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquàm sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideò virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum quòd veritas, secundùm quòd est cognita, pertinet ad intellectum; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, et secundùm hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum quòd veritas de quâ nunc loquimur, differt à veritate vitæ, ut dictum est art. præc., ad 3; veritas autem justitiæ dicitur dupliciter : uno modo secundùm quòd ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundùm regulam divinæ legis, et secundùm hoc differt veritas justitiæ à veritate vitæ, quia veritas vitæ est secundùm quam aliquis rectè vivit in seipso; veritas autem justitiæ est secundùm quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quæ sunt ad alterum, servat; et secundùm hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem de quâ nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas justitiæ, secundùm quòd aliquis ex justitiâ veritatem manifestat; putà cùm aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verùm testimonium dicit; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directè ad hanc veritatem, de quâ nunc loquimur, quia scilicet in hâc manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Philosophus in 4 Ethic., cap. 7, in med., de hâc virtute determinans dicit : *Non de veridico, in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam, vel injustitiam contendunt.* Veritas autem doctrinæ consistit in quâdam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directè pertinet ad hanc virtutem, sed solùm veritas quâ aliquis et vitâ et sermone talem se demonstrat, qualis est; et non alia quàm circa ipsum (1) sint, nec majora, nec minora. Verumtamen quia moralia (2), in quantum sunt à nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundùm hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere.

(1) Nicol. et alii edit. habent hìc, *veritatis*, erroneè.

(1) Ita communiùs. Codex Alcan., *quæ*. Edit. Rom., *quàm circa ipsa*.

(2) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Camer. et Alcan., *quia vera nobilia, in quantum*, etc.; alius theologorum codex, *vera scibilia*. Cajetanus, *vera moralia*.

tutem pertinere; et quæcumque alia veritas (1) quâ quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS IV. — *Utrùm virtus veritatis magis declinet in minus.* — (*Inf., quæst.* 129, *art.* 3, *ad* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus : non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quàm quatuor esse tria. Sed *omne falsum est secundùm se malum, et fugiendum*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, ante med. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quàm in majus.

2. Præterea, quòd una virtus magis declinet ad unum extremum quàm ad aliud, contingit ex hoc quòd virtutis medium est propinquius uni extremo quàm alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quàm timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quàm alteri : quia veritas, cùm sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur à veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens; in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quàm qui superaddit : quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quòd veritas magis debeat declinare in majus quàm in minus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, circa med., quòd *homo secundùm hanc virtutem magis à vero declinat in minus.*

Respondeo dicendum quòd declinare in minus à veritate contingit dupliciter : uno modo affirmando, putà cùm aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, putà scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi, quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus; et secundùm hoc hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, « videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. « Homines enim qui majora de seipsis dicunt « quàm sint (2), sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes : homines autem qui « minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, « quasi aliis condescendentes per quamdam « moderationem. » Unde Apostolus dicit 2 ad Corinth. 12, 6 : « Si voluero gloriari, non ero « insipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod « videt in me, aut audit ex me. » Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest : et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundùm propriam rationem veritatis, sed secundùm rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus : magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quòd aliquis existimet, vel jactet se habere quod non habet, quàm quòd existimet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Ita cum codd. Alcan. Rom. et Paris. editi passim. Cod. Camer., *virtus.*

(2) Theologi putant voces *quàm sint* esse adjectitias. Rectè verò sic habent omnes Mss. et editi libri.

QUÆSTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati : et primò de mendacio; secundò de simulatione sive hypocrisi; tertiò de jactantiâ et opposito vitio.

Circa mendacium quæruntur quatuor : 1° utrùm mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem; 2° de speciebus mendacii; 3° utrùm mendacium semper sit peccatum; 4° utrùm semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm mendacium semper opponatur veritati.* — (*Inf., art.* 2, *corp., et* 3, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate : qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit in lib. de Mendac., cap. 3, à med. Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solùm consistit in verbis, sed etiam in factis, quia, secundùm Philosophum in 4 Ethic., cap. 7, secundùm hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vitâ. Sed mendacium consistit solùm in verbis : dicitur enim ab Augustino, lib. contra mendacium, cap. 12, quòd *mendacium est falsa vocis significatio.* Sic ergo videtur quòd mendacium non directè opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Mendacio, loc. cit., quòd *culpa mentientis est fallendi cupiditas.* Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiæ, vel justitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de Mendacio, cap. 4, in fin. : *Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causâ fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium.* Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

Respondeo dicendum quòd actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine : nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem à voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actûs, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 18, art. 6 et 7.

Dictum est autem qu. præc., art. 1, ad 3, quòd virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quæ

fit per aliqua signa : quæ quidem manifestatio, sive enuntiatio est rationis actûs conferentis signum ad signatum : omnis enim repræsentatio consistit in quâdam collatione, quæ propriè pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. In quantum tamen hujusmodi manifestatio, sive enuntiatio est actus moralis, oportet quòd sit voluntarius, et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio verò voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri : quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur..

Si ergo ista tria concurrant, scilicet quòd falsum sit id quod enuntiatur, et quòd adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterùm intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter propter voluntatem falsum dicendi, et effectivè propter voluntatem falsitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacii sumitur à formali falsitate, ex hoc scilicet quòd aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quòd contra mentem dicitur. Et ideò si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis : unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si verò aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licèt sit verum id quod dicitur, in quantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem; unde ad speciem mendacii pertingit. Quòd autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius, sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursùm detinetur, ne descendat secundùm exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quòd mendacium directè et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum quòd unumquodque magis judicatur secundùm id quod est in eo formaliter et per se, quàm secundùm id quod est in eo materialiter et per accidens : et ideò magis opponitur veritati, in quantum est virtus moralis, quòd aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quàm quòd dicat falsum intendens dicere verum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap 3, circa med., voces præcipuum locum tenent inter alia signa. Et ideò cùm dicitur quòd *mendacium est falsa vocis significatio*, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset à mendacio immunis.

Ad tertium dicendum quòd cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

Articulus ii. — *Utrùm mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.* — (3, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 1 *et* 5, *et opusc.* 64, *cap.* 25 *et* 26, *et Psal.* 5, *col.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum, jocosum* et *perniciosum*. Divisio enim est danda secundùm ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum in 7 Metaph., text. 43, et lib. 1 de Part. animal., cap. 3, circa med. Sed intentio effectûs est præter speciem actûs moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur; unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Sed hæc divisio datur secundùm intentionem effectûs : nam mendacium *jocosum* est quod fit causâ ludi; mendacium autem *officiosum* est quod fit causâ utilitatis; mendacium autem *perniciosum* est quod fit causâ nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus in lib. de Mendacio, cap. 14, dividit mendacium in octo partes : quorum primum est *in doctrinâ religionis;* secundum est *quod nulli prosit, et obsit alicui;* tertium est *quod prodest ita uni, ut alteri obsit;* quartum est *quod fit solâ mentiendi fallendique libidine;* quintum est *quod fit placendi cupiditate;* sextum est *quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandum pecuniam;* septimum est *quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem;* octavum *quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem.* Ergo videtur quòd prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Præterea, Philosophus in 4 Ethic., cap. 7, dividit mendacium in *jactantiam*, quæ verum excedit in dicendo, et *ironiam*, quæ deficit à vero in minus : quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quòd divisio prædicta mendacii sit incompetens.

Sed contra est quod super illud psal. 5 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa (ord. Aug., ex lib. de Mendac., cap. 14) quòd *sunt tria genera mendaciorum : quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus; est etiam aliud genus mendacii quod fit joco; tertium verò mendacii genus est quod fit ex malignitate.* Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum jocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

Respondeo dicendum quòd mendacium tripliciter dividi potest : uno modo secundùm ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio, et secundùm hoc mendacium in duo dividitur : scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad *jactantiam;* et in mendacium quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad *ironiam*, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 7. Hæc autem divisio ideò per se est ipsius mendacii, quia mendacium, in

quantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est art. præc. Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus. Alio modo potest dividi mendacium, in quantum habet rationem culpæ secundùm ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium *perniciosum*; diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est mendacium *jocosum*; vel utile, et sic est mendacium *officiosum*, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundùm hoc dividitur mendacium in tria prædicta. Tertio modo dividitur mendacium universalius secundùm ordinem ad finem, sive ex hoc addatur, vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non; et secundùm hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est in arg. 2. In quâ quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso: quod quidem fit vel contra Deum: et ad hoc pertinet primum mendacium quod est *in doctrinâ religionis*; vel est contra hominem, sive solâ intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest, et obest alicui*; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod *uni prodest, et alteri obest*. Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 73, art. 9. Secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium quod fit *ex solâ mentiendi libidine*, quod procedit ex habitu: unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quòd *mendax, eò quòd talis est secundùm habitum, ipso mendacio gaudet*. Quatuor verò subsequentes modi diminuunt de culpâ mendacii: nam quintum est mendacium jocosum, quod fit *placendi cupiditate*; alia verò tria continentur sub mendacio officioso, in quod intenditur quod est alteri utile; vel quantùm ad res exteriores; et sic est sextum mendacium, quod *prodest alicui ad pecuniam conservandum*; vel est utile corpori; et hoc est septimum mendacium, in quod *impeditur mors hominis*: vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo *impeditur illicita pollutio corporalis*. Patet autem quòd quantò bonum intentum est melius, tantò magis minuitur culpa mendacii. Et ideò si quis diligenter consideret, secundùm ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis: nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrùm omne mendacium sit peccatum.*—(*Sup., quæst.* 69, *art.* 1, *et qu.* 70, *art.* 4, *corp.; et* 3, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 3, *et quodl.* 8, *art.* 14.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quòd Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse: quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius: unde videtur quòd alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium: dicitur enim Exod. 1, 21, quòd *ædificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacrâ Scripturâ ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quòd sunt mentiti; sicut Gen. 12 et 20 quòd Abraham dixit de uxore suâ quòd soror sua esset: Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esaü; et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Genes. 27. Judith etiam commendatur, Judith 15, quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum, ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quòd aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quàm quòd aliquis occidat vel occidatur. Ergo licitè potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet à morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda; dicit enim Isidorus, lib. 2 Synonym., cap. 10, in fin., et habetur cap. *In malis*, 22, quæst. 14: *In malis promissis rescinde fidem*. Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum: unde Augustinus dicit in lib. de Mendac., cap. ult., à med.: *Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cùm honestum se deceptorem arbitratur aliorum*. Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur; non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credatur, sed propter delectationem solam; unde et hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in Scripturâ sacrâ inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 7, 14: *Noli velle mentiri omne mendacium.*

Respondeo dicendum quòd illud quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quòd aliquid sit bonum, requiritur quòd omnia rectè concurrant. Bonum enim est ex integrâ causâ, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam. Cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quòd aliquis voce significet

id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quòd *mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile.*

Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit in lib. contra Mendacium, cap. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd nec in Evangelio, nec in aliquâ Scripturâ canonicâ fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quòd scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc verò quòd in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimodè recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 12, parùm à med. : « Nullo modo laborandum esse ju« dicat qui prudenter intelligit ipsas senten« tias esse necessarias cognoscendæ veritati, « quibuslibet verbis fuerint explicatæ. » Et in hoc apparet (ut ibidem subdit) « non debere « nos arbitrari mentiri quemquam, si pluri« bus reminiscentibus rem quam audierunt « vel viderunt, non eodem modo, atque eisdem « verbis eadem res fuerit indicata. »

Ad secundum dicendum quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentiâ, ex quâ processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. 1, 21 : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Mendacium verò postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum quòd in sacrâ Scripturâ, ut Augustinus dicit, lib. de Mendacio, cap. 5, ante med., inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis; de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si quæ tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et propheticè dicta esse. Unde Augustinus dicit in lib. de Mendac., loc. cit. : « Credendum est illos homines qui propheti« cis temporibus digni auctoritate fuisse com« memorantur, omnia quæ scripta sunt de « illis, propheticè gessisse atque dixisse. » Abraham tamen, ut Augustinus dicit in QQ. super Genes., qu. 26, et lib. cont. Mendac., cap. 10; et lib. 22 cont. Faust., cap. 32 et 34, « dicens Saram esse suam sororem, veritatem « voluit celari, et non mendacium dici : soror « enim dicitur, quia filia patris erat. » Unde et ipse Abraham dicit Genes. 20, 12 : « Verè « soror mea est, filia patris mei, et non matris « meæ filia, » quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob verò mysticè dixit se esse Esaü primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. Quidam verò commendantur in Scripturâ non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem; scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holopherni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro quâ periculis se exposuit: quamvis etiam dici possit quòd verba ejus veritatem habent secundùm aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum quòd mendacium non solùm habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex suâ inordinatione, ut dictum est in corp. art. Non licet autem aliquâ illicitâ inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quòd homo eleemosynam faciat, nisi fortè in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideò non est licitum mendacium dicere ad hoc quòd aliquis alium à quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliquâ dissimulatione, ut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 10, propè fin.

Ad quintum dicendum quòd ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente; si verò non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quòd animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus : uno modo, si promisit id quod manifestè est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum benè facit; alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit in lib. 4 de Benefic., cap. 34 et 35, ad hoc quòd homo teneatur facere quod promisit, requiritur quòd omnia immutata permaneant : alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quò se iturum esse promiserat, ut dicitur 2 ad Corinth. 1, et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

Ad sextum dicendum quòd operatio aliqua potest considerari dupliciter : uno modo secundùm seipsam; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figuratis locutionibus, quæ in sacrâ Scripturâ inveniuntur, quia, sicut Augustinus dicit in libro de Mendac., cap. 5, aliquant. à princ., « quidquid « figuratè fit aut dicitur, non est mendacium: « omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat « referenda est; omne autem figuratè aut fa« ctum aut dictum hoc enuntiat quod signifi« cat eis quibus intelligendum prolatum est. »

Articulus iv. — *Utrùm omne mendacium sit peccatum mortale.* — (*Sup., qu.* 69, *art.* 1 *et* 2, *et qu.* 70, *art.* 4, *corp ; et* 3, *dist.* 38, *qu.* 1, *art.* 4 ; *et* 4, *dist.* 16, *qu.* 4, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *corp., et quodl.* 8, *art.* 14, *et quodl.* 9, *art.* 14.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in psal. 5, 7 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium;* et Sap. 1, 11 : *Os quod mentitur, occidit animam.* Sed perditio et

mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi: *Non falsum testimonium dices*. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 36, à med.: « Nemo mentiens in « eo quod mentitur servat fidem: nam hoc « utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi ha- « beat, quam tamen ei mentiendo non servat: « omnis autem fidei violator iniquus est. » Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem: dicit enim Gregorius, lib. 18 Moral., cap. 4, ante med., quòd « in remuneratione « obstetricum cognoscitur, quid mendacii cul- « pa mereatur: nam benignitatis earum mer- « ces, quæ eis potuit in æternâ vitâ retribui, « pro admissâ culpâ mendacii in terrenam est « remunerationem declinata. » Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 17, circa med., quòd *perfectorum præceptum est, omninò non solùm non mentiri, sed nec velle mentiri*. Sed facere contra præceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et omnium aliorum: alioquin essent pejoris conditionis quàm alii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 5 psal., sup. illud: *Perdes omnes*, etc.: *Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa; sed tamen non sunt sine culpâ, cùm aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur*. Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum quòd peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est quæst. 24, art. 12, et quæst. 35, art. 3. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter: uno modo secundùm se; alio modo secundùm finem intentum; tertio modo per accidens. Secundùm se quidem charitati contrariatur ex ipsâ falsâ significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit: unde hujusmodi mendacium non solùm opponitur virtuti charitatis (1), sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideò hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid cujus cognitio pertineat ad hominis bonum, putà quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum; tale mendacium, in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantùm ad dilectionem proximi: unde est peccatum mortale. Si verò falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrùm sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundùm se non est peccatum mortale.

Ratione verò finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati: putà quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantùm ad personam, divitias vel famam; et hoc etiam est peccatum mortale, cùm nocere proximo sit peccatum mortale. Ex solâ autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. Si verò finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundùm hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocoso in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi.

Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cujuscumque damni consequentis; et sic erit etiam peccatum mortale, dùm scilicet aliquis non veretur propter scandalum publicè mentiri.

Ad primum ergo dicendum quòd illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa (interl. et ord. Aug.) super illud psal. 5: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*.

Ad secundum dicendum quòd cùm omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est, quæst. 44, art. 1, ad 3, et 1-2, quæst. 100, art. 5, ad 1, in tantum mendacium est contra præceptum Decalogi, in quantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum quòd etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, in quantum est præter æquitatem justitiæ: unde dicitur 1 Joan. 3, 4: *Omne peccatum est iniquitas* (1): et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum quòd mendacium obstetricum potest dupliciter considerari: uno modo quantùm ad affectum benevolentiæ in Judæos, et quantùm ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis; et sic debetur eis remuneratio æterna: unde Hieronymus exponit (super illud Isa. 65: *Et ædificabunt domos*) quòd *Deus ædificavit illis domos spirituales*. Alio modo potest considerari quantùm ad ipsum exteriorem actum mendacii: quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quòd per illud men-

(1) Al., *veritatis*.

(1) Vulgata: *Et peccatum est iniquitas*.

dacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum quòd quidam dicunt quòd perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale.

Sed hoc irrationabiliter dicitur : nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi fortè ratione alicujus annexi ; putà si sit contra votum ipsius : quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideò mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi fortè per accidens ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, *perfectis esse præceptum non solùm non mentiri, sed nec velle mentiri ;* quamvis hoc Augustinus non assertivè, sed sub dubitatione dicat, præmittit enim : *Nisi fortè ita ut perfectorum,* etc. Nec obstat quòd ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis : quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in judicio, vel doctrinâ, contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale ; in aliis autem non oportet quòd mortaliter peccent mentiendo.

QUÆSTIO CXI.

De simulatione et hypocrisi. — *(In quatuor articulos divisa.)*

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi : et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm omnis simulatio sit peccatum ; 2° utrùm hypocrisis sit simulatio ; 3° utrùm opponatur veritati : 4° utrùm sit peccatum mortale.

Articulus primus. — *Utrùm omnis simulatio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult., 28, quòd *Dominus se finxit longiùs ire ;* et Ambrosius dicit de Abraham in libro de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 8, in med.), quòd *captiosè loquebatur cum servulis, cùm dixit Gen. 22 : Ego et puer illùc usque properantes, postquàm adoraverimus, revertemur ad vos.* Fingere autem et captiosè loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum quòd in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit, sup. illud ad Galat. 2 : « *Cùm venisset Petrus Antioch.,* » *utilem simulationem, et in tempore assumendam. Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle,* ut habetur 4 Reg. 10, et David *immutavit faciem suam coram Achis rege Geth,* ut habetur 1 Regum 21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum ; ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea, Isa. 3, 9, contra quosdam dicitur : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdùm est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquàm est reprehensibile. Ergo simulatio non est semper peccatum.

Sed contra est quod Isa. 16, super illud : *In tribus annis,* etc., dicit Glossa (ord. Hieron.) : *In comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare.* Sed apertè peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 119, art. 3, ad 3, et quæst. 110, art. 1, ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exteriùs per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solùm sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quòd aliquis per verba exteriora aliud significet quàm quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet ; ita etiam opponitur veritati quòd aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod propriè simulatio dicitur. Unde simulatio propriè est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrùm aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 1, arg. 2.

Unde cùm omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, consequens est etiam quòd omnis simulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de QQ. evang., quæst. 2, in princ., *non omne quod fingimus, mendacium est ; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium ; cùm autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis ;* et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longiùs ire,* quia composuit motum suum quasi volentis longiùs ire ad aliud figuratè significandum, scilicet quòd *ipse ab eorum fide longè erat,* ut Gregorius dicit, hom. 23 in Evang. ; vel, ut Augustinus dicit, lib. 2 QQ. evangel., quæst. ult., à med., quia *cùm longiùs recessurus esset ascendendo in cælum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terrâ.* Abraham etiam figuratè locutus est. Unde Ambrosius, loc. cit. in arg., dicit de Abraham quòd « prophetavit quod ignorabat ; ipse enim solus disponebat redire, immolato filio ; sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat. » Unde patet quòd neuter simulavit.

Ad secundum dicendum quòd Hieronymus utitur largè nomine simulationis pro quâcumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa (ord. Aug.) exponit in titulo psal. 33 *Benedicam Dominum in omni tempore.* Simulationem verò Jehu non est necesse excusari à peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatriâ Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur à Deo,

non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum quòd quidam dicunt quòd nullus potest se simulare esse malum : quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est.

Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali; et tamen ipsa simulatio est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandali : et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illâ malitiâ quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundùm se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum quòd sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est : unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundùm hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, super verba Isaiæ cit. in arg., quòd *secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere*, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

Articulus II. — *Utrùm hypocrisis sit idem quòd simulatio.* — (*4, dist.* 16, *quæst.* 4, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et quæst.* 2, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis non sit idem quòd simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exteriùs quæ interiùs agit, secundùm illud Matth. 6, 2 : *Cùm facis eleemosynam noli tubâ canere ante te, sicut hypocritæ faciunt*. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 8, à med. : « Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquàm credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitiâ peccare. » Sed illi qui tenent habitum sanctitatis et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quòd hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in solâ intentione consistit : dicit enim Dominus de hypocritis, Matth. 23, 5, quòd *omnia opera sua faciunt, ut ab hominibus videantur;* et Gregorius, 31 Moral., loc. sup. cit., quòd *nunquàm quid agant, sed quomodò de actione quâlibet hominibus possint placere, considerant*. Sed simulatio non consistit in solâ intentione, sed in exteriori operatione : unde super illud Job 36 : *Simulatores et callidi provocant iram Dei,* dicit Glossa (quid simile habet Greg., lib. 26 Moral., cap. 23) quòd *simulator aliud simulat, et aliud agit; castitatem præfert, et lasciviam sequitur : ostentat paupertatem, et marsupium replet*. Ergo hypocrisis non est idem quòd simulatio.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etymologiarum, ad litt. *H* : « Hypocrita Græco sermone in Latino simulator interpretatur; qui cùm intùs malus sit, ut bonum se palàm ostendit : ὑπὸ enim falsum, κρίσις judicium interpretatur. »

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit ibidem, « nomen hypocritæ tractum est à specie eorum qui in spectaculis contectâ facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant, colorem perveniant, modò in specie viri, modò in specie fœminæ, ut in ludis populum fallant. » Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Sermone Domini in monte, cap. 2, parùm à princ., quòd « sicut hypocritæ simulatores aliarum personarum agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, verè ipse est, sed simulat eum), sic in Ecclesiis, et in omni vitâ humanâ, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est : simulat enim se justum, non exhibet. »

Sic igitur dicendum est quòd hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solùm illa quâ quis simulat personam alterius; sicut cùm peccator simulat personam justi.

Ad primum ergo dicendum quòd opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit 31 Moral., cap. 8, à med., quòd « hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni seculi, quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum; » et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus, quod non agunt.

Ad secundum dicendum quòd habitus sanctitatis, putà religionis vel clericatûs, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideò cùm quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad tertium dicendum quòd in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt : unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo; exteriora autem vel verba, vel opera, vel quæcumque sensibilia considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa.

Articulus III. — *Utrùm hypocrisis opponatur virtuti veritatis.* — (*4, dist.* 16, *quæst.* 4, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis non opponatur virtuti veritatis.

In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantùm ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti : hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, putà per jejunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth. 6. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere; unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est, qu. 55, art. 4. Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ : unde super illud Job 27 : *Quæ est spes hypocritæ, si avarè rapiat,* etc., dicit Glossa (ord. Gregor., lib. 18 Moral., cap. 7, circ. princ.) : *Hypocrita, qui latinè dicitur simulator, avarus raptor est; qui dùm iniquè agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ.* Cùm ergo avaritia vel inanis gloria non directè opponatur veritati, videtur quòd nec simulatio, sive hypocrisis.

Sed contra est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est art. 1 huj. qu. Mendacium autem directè opponitur veritati. Ergo et simulatio, sive hypocrisis.

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, in 10 Metaph., text. 13 et 24, *contrarietas est oppositio secundùm formam,* à quâ scilicet res speciem habet. Et ideò dicendum est, quòd simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter : uno modo directè, alio modo indirectè. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundùm ipsam speciem actûs, quæ accipitur secundùm proprium objectum. Unde cùm hypocrisis sit quædam simulatio, quâ quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est art. præc., consequens est quòd directè opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vitâ et sermone qualis est, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 7.

Indirecta autem oppositio sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundùm quodcumque accidens, putà secundùm aliquem finem remotum, vel secundùm aliquod instrumentum actûs, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd hypocrita simulans aliquam virtutem assumit eam ut finem, non quidem secundùm existentiam, quasi volens eam habere, sed secundùm apparentiam, quasi volens videri eam habere : ex quo non habet quòd opponatur illi virtuti, sed quòd opponatur veritati, in quantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 55, art. 3, 4 et 5, prudentiæ directè opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes, ad propositum consequendum : executio autem astutiæ est propriè per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundariò ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directè se præservare à deceptione; et secundùm hoc, ut supra dictum est, quæst. 109, art. 2, ad 4, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt solâ ratione, quia veritas dicitur secundùm quòd signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundùm quòd non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interiùs, et aliud prætendat exteriùs.

Ad tertium dicendum quòd lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quàm sit. Unde quandoque contingit quòd aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratiâ, sed solâ libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, et sicut etiam supra de mendacio dictum est, quæst. 110, art. 2.

Articulus iv. — *Utrùm hypocrisis semper sit peccatum mortale.* — (*4, dist.* 16, *quæst.* 4, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, Isa. 16, in Glossâ ord. in fin. cap., quòd *in comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare;* et super illud Job. 1 : *Sicut autem Domino placuit*, etc., Glossa (Aug. sup. illud psal. 63 : *Scrutati sunt iniquit.*), dicit quòd *simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum;* et super illud Thren. 4 : *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum,* dicit Glossa ordin. : *Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum.* Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, 31 Moralium, cap. 8, à med., quòd hypocritæ ex malitiâ peccant. Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem à Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundùm istud Job 36, 13 : *Simulatores et callidi provocant iram Dei;* excluditur etiam hypocrita à visione Dei, secundùm illud Job 13, 16 : *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita.* Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed contra est quòd hypocrisis est mendacium operis, cùm sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc

quòd videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundùm se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloriâ, ut Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 17, à med. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo nec hypocrisis.

Respondeo dicendum quòd in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solùm sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacrâ Scripturâ, sic manifestum est quòd est peccatum mortale: nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, à quâ deficit per peccatum mortale; tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale; putà cùm simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit; si verò finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, putà cùm aliquis in ipsâ fictione delectatur; de quo dicitur 4 Ethic., cap. 7, à med., quòd *magis videtur vanus quàm malus*; eadem enim ratio est de mendacio et simulatione.

Contingit tamen quandoque quòd aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate; et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CXII.

De jactantia. — (*In duos articulos divisa.*)

Postea considerandum est de jactantiâ et ironiâ, quæ sunt partes mendacii, secundùm Philosophum, in 4 Ethic., cap. 7.

Primò autem circa jactantiam quæruntur duo: 1° cui virtuti opponatur; 2° utrùm sit peccatum mortale.

Articulus primus. — *Utrùm jactantia opponatur virtuti veritatis.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio; sicut cùm aliquis suam excellentiam ostentat: dicitur enim Esther 1, 3: *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui, ac magnitudinem, atque jactantiam potentiæ suæ.* Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur à Gregorio 23, Moral., cap. 4, à princ. una de quatuor speciebus superbiæ, cùm scilicet *quis jactat se habere quod non habet*; unde dicitur Jerem. 48, 29: *Audivimus superbiam Moab (superbus est valdè), sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus et quòd non sit juxta eam virtus ejus.* Et 31 Moral., cap. 7, à med., Gregorius dicit quòd jactantia oriatur ex inani gloriâ. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur; unde dicitur Sap. 5, 8: *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati. Non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed contra est quòd Philosophus dicit in 2 et in 4 Ethic., cap. 7, utrobique (1) jactantiam opponi veritati.

Respondeo dicendum quòd jactantia propriè importare videtur quòd homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longè jactare, in altum elevat. Tunc autem propriè aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur; quod Apostolus refugiens dicit 2 ad Cor. 12, 6: *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me.* Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundùm rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum, secundùm quod in se est, quàm secundùm quod est in opinione aliorum, inde est quòd magis propriè dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quàm quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo jactantia dici possit.

Et ideò jactantia propriè dicta opponitur veritati per modum excessûs.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de jactantiâ, secundùm quòd excedit opinionem.

Ad secundum dicendum quòd jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter: uno modo secundùm speciem actûs, et sic opponitur veritati, ut dictum est in corp., et quæst. 110, art. 2; alio modo secundùm causam suam, ex quâ etsi non semper, tamen frequentiùs accidit, et sic procedit quidem ex superbiâ sicut ex causâ interiùs motivâ et impellente; ex hoc enim quòd aliquis interiùs per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerùmque quod exteriùs majora quædam de se jactet, licèt quandoque non ex arrogantiâ, sed ex quâdam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundùm habitum. Et ideò arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ; non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentiùs ejus causa. Et propter hoc Gregorius jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerùmque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam; et ideò secundùm Gregorium ex inani gloriâ oritur secundùm rationem finis.

Ad tertium dicendum quòd opulentia etiam jactantiam causat dupliciter: uno modo occasionaliter, in quantum de divitiis aliquis su-

(1) In Nicol. deest verbum *utrobique*.

perbit, unde et signanter Proverb. 8 opes dicuntur superbæ; alio modo per modum finis, quia, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 7, à med., aliqui seipsos jactant non solùm propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, putà quòd sint medici, vel sapientes, vel divini.

Articulus ii. — *Utrùm jactantia sit peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. 28, 25 : *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed concitare jurgia est peccatum mortale : detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Proverb. 6. Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. 6 : *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ,* dicit Glossa interl. *Jactantiam et superbiam prohibet.* Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum, quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, circa med., *jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratiâ, quandoque gratiâ gloriæ vel honoris, quandoque autem gratiâ argenti;* et sic patet quòd neque est mendacium jocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quòd semper sit perniciosum. Videtur ergo quòd semper sit peccatum mortale.

Sed contra est quòd jactantia oritur ex inani gloriâ secundùm Gregorium, 31 Moral., cap. 17, à med. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valdè perfectorum; dicit enim Gregorius, lib. 8 Moral., cap. 30, à med., quòd *valdè est perfectorum, sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illatâ laude privatâ nesciant exultatione gaudere.* Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quòd, sicut supra dictum est, quæstio 110, art. 4, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest : uno modo secundùm se, prout est mendacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale : mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex personâ regis Tyri dicitur Ezech. 28, 2 : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum;* vel etiam contra charitatem proximi, sicut cùm aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur Luc. 18 de Pharisæo, qui dicebat : *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus.* Quandoque verò est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundùm suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ; et sic si procedat ex superbiâ, vel inani gloriâ, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale : alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum; et ideò talis jactantia magis est peccatum mortale. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, à med., quòd *turpior est qui se jactat causâ lucri, quàm qui se jactat causâ gloriæ vel honoris.* Non tamen semper est peccatum mortale quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui jactat se ad hoc quòd jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd Glossa illa loquitur de jactantiâ, secundùm quòd procedit ex superbiâ, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quòd non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solùm quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundùm se, aut secundùm suam causam. Quòd autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit, lib. 4 Ethic., cap. 7, à med. Unde reducitur ad mendacium jocosum. Nisi fortè hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret : sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cùm aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam, vel lucrum acquirat; dummodò hoc sit sine damno aliorum, quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum.

QUÆSTIO CXIII.

De ironia. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ironiâ circa quam quæruntur duo : 1° utrùm ironia sit peccatum ; 2° de comparatione ejus ad jactantiam.

Articulus primus. — *Utrùm ironia, per quam aliquis de se fingit minora, sit peccatum.* — (*Sup., quæst.* 110, *art.* 2, *corp., et* 3, *dist.* 39, *quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ironia per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divinâ confortatione, ex quâ procedit quòd aliquis de se minora dicat, secundùm illud Proverb. 30, 1 : « Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait : Stultissimus sum virorum ; » et Amos 7, 14, dicitur : « Respondit Amos : Non sum propheta. » Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistolâ ad Augustinum, Anglorum episcopum, lib. 12 Regist., epist. 31, interrog. 10, circ. med. : *Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est.* Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed *aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7. Ergo ironia non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Verbis Apostoli, serm. 29, parùm ante med. : *Cùm humilitatis causâ mentiris, si non eras peccator, antequàm mentireris, mentiendo efficeris.*

Respondeo dicendum quòd hoc quòd aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter : uno modo salvâ veritate, dùm scilicet majora quæ sunt in seipsis reticent, quædam verò minora detegunt, et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt; et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam; nec est peccatum secundùm genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora à veritate declinans, putà cùm asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cùm negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse : et sic pertinet ad ironiam, et est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est sapientia et duplex stultitia : est enim quædam sapientia secundùm Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundùm illud 1 ad Cor. 3, 18 : *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Alia verò est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum.* Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundùm reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit : unde et ibidem subditur : *Et sapientia hominum non est mecum ;* et postea subdit : *Et novi sanctorum scientiam.* Vel potest dici *sapientia hominum* quæ humanâ ratione acquiritur; *sapientia* verò *sanctorum* quæ ex divinâ inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum : unde ibidem subdit : *Nec filius prophetæ.*

Ad secundum dicendum quòd ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat, et ideò in culpam reputat, non solùm si deficiat à communi justitiâ, quod verè culpa est, sed etiam si deficiat à justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpâ non recognoscit ; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum quòd homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet; et ideò non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit super Joan. tract. 43, inter med. et fin. et habetur cap. *Non ita*, 22, quæst. 2 : *Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur;* et Gregorius dicit, lib. 36. Moral., cap. 3, quòd *incautè sunt humiles qui se mentiendo illaqueant.*

ARTICULUS II. — *Utrùm ironia sit minus peccatum quàm jactantia.* — (*Locis sup. art. 1 inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ironia non sit minus peccatum quàm jactantia. Utrumque enim est peccatum, in quantum declinat à veritate, quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quàm qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

2. Præterea, secundùm Philosophum, lib. 4 Ethic., cap. 7, ironia quandoque est jactantia. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

3. Præterea, Proverb. 26, 21, dicitur : *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius.* Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in eâ est multiplex nequitia.

Sed contra est quod philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quòd *irones, et minùs dicentes gratiores secundùm mores videntur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 110, art. 2 et 4, unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materiâ de quâ est; sicut mendacium quod fit in doctrinâ religionis est gravissimum : quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius quàm officiosum, vel jocosum. Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ ; unde quantùm ad hoc æqualia sunt.

Sed ut plurimùm jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris ; ironia verò ex hoc quòd fugit, licèt inordinatè, per elationem aliis gravis esse : et secundùm hoc Philosophus dicit loc. cit. quòd *jactantia est gravius peccatum quàm ironia.*

Contingit tamen quandoque quòd aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, putà ad dolosè decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de ironiâ et jactantiâ, secundùm quòd mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materiâ ejus ; sic enim dictum est, quòd æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum quòd duplex est excellentia : una quidem in temporalibus rebus, alia verò in spiritualibus. Contingit autem quandoque quòd aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, putà per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem ; sicut Dominus de quibusdam dicit Matth. 6, 16, quòd *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes ;* unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundùm diversa, et propter hoc graviùs peccant. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quòd *et super abundantia, et valdè defectus jactantium est.* Propter quod et de Augustino legitur (Possid. in ejus vitâ, cap. 22) quòd neque vestes nimis pretiosas neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur Eccli. 19, 23 : *Est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo ;* et secundùm hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosâ humilitate nequiter vocem suam submittit.

QUÆSTIO CXIV.

De amicitia quæ affabilitas dicitur. (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de amicitiâ, quæ affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium.

Circa amicitiam autem seu affabilitatem quæruntur duo : 1° utrùm sit specialis virtus ; 2° utrùm sit pars justitiæ.

Articulus primus. — *Utrùm amicitia sit specialis virtus. — (Sup., quæst. 22, art. 3, ad 7, et 3, dist. 27, qu. 2, art. 2, ad 1, et dist. 34, qu. 1, art. 2, corp., et Virt. qu. 3, art. 5, ad 5, et qu. 2, art. 2, ad 8.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in 8 Ethic., cap. 3, quòd *amicitia perfecta est quæ est propter virtutem.* Quælibet autem virtus est amicitiæ causa; quia *bonum omnibus est amabile,* ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 9. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6, ante med., de tali amico, quòd *non in amando, vel inimicando recipit singula ut oportet.* Sed quòd aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus *in medietate constituitur, prout sapiens determinabit*, sicut dicitur 2 Ethic., cap. 6, à med. Sed Eccle. 7, 5, dicitur : *Cor sapientûm ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia;* unde *ad virtuosum pertinet maximè à delectatione sibi cavere,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. ult., à med. Hæc autem amicitia *per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur,* ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6 , à med. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. 4, 7, dicitur : *Congregationi pauperum affabilem te facito.* Ergo affabilitas, quæ hìc amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 109, art. 2, et 1-2, qu. 55, art. 3, cùm virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est, quæst. 109, art. 2. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quàm in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundùm quod decet. Et ideò oportet esse quamdam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet ; et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus in lib. Ethic., de duplici amicitiâ loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt, quæst. 23, art. 1 , et art. 3, ad 1, et quæst. 25 et 26. Aliam verò amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis : quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quamdam ejus similitudinem, in quantum scilicet quis decenter habet se ad illos cùm quibus conversatur.

Ad secundum dicendum quòd omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. 13, 19, quòd *omne animal diligit simile sibi ;* et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ, quæ quis exteriùs ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio : non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitiâ juncti.

Ad tertium dicendum quòd cor sapientûm dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat; dicit enim Apostolus ad Rom. 14, 15: *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundùm charitatem ambulas;* sed ut contristatis consolationem conferat, secundùm illud Eccli. 7, 38 : *Non desis plorantibus in consolatione , et cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitiâ perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam secundùm illud Psal. 132, 1 : *Ecce quàm bonum et quàm jucundum habitare fratres in unum.* Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6. Unde et Apostolus dicit 2 ad Cor. 7, 8 : *Si contristavi vos in epistolâ, non me pœnitet ;* et postea : *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Et ideò his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodò peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. 7, 26 : *Filiæ tibi sunt? Serva corpus earum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

Articulus II. — *Utrùm hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solùm delectabiliter aliis convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundùm Philosophum in 4 Ethic., cap. 6, hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in con-

victu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 60, art. 5, et quæst. 61, art. 3. Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quàm justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (quæst. 59, art. 1 et 2). Sed sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 26, ante med., hæc virtus *similiter ad notos, et ignotos et consuetos, et inconsuetos operatur*. Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ante med., ponit amicitiam partem justitiæ.

Respondeo dicendum quòd hæc virtus est pars justitiæ, in quantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitiâ in hoc quod ad alterum est, sicut et justitia: deficit autem à ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solùm attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quàm ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 109, art. 3, ad 1, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quâdam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine quâ societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione: quia, sicut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 5, *nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili*. Et ideò homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum quòd ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, in quantum unus ad alterum decenter se habet; et has delectationes non oportet refrenare tanquàm noxias.

Ad tertium dicendum quòd verbum illud Philosophi non est intelligendum quòd aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, *non similiter convenit consuetos et extraneos curare, aut contristare;* sed in hoc attenditur similitudo, quòd ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO CXV.

De adulatione. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti: et primò de adulatione; secundò de litigio. Circa adulationem quæruntur duo: 1° utrùm adulatio sit peccatum; 2° utrùm sit peccatum mortale.

Articulus primus. — *Utrùm adulatio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundùm illud Proverb. ult. 28: *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt, vir ejus et laudavit eam.* Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundùm illud 1 Cor. 10, 33: *Per omnia omnibus placeo.* Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur: unde Gregorius dicit, lib. 22 Moral., cap. 5, à med., quòd remedium contra adulationem est detractio. *Sciendum est*, inquit, *quòd ne immoderatis laudibus elevemur, plerùmque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet.* Sed detractio est malum, ut supra habitum est, quæst. 73, art. 2 et 3. Ergo adulatio est bonum.

Sed contra est quod super illud Ezech. 13: *Væ qui consuunt pulvillos sub omni cubito manûs*, dicit Glossa (interl. Greg., lib. 18 Moral., cap. 4, ad fin.): *id est, suavem adulationem.* Ergo adulatio est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 3, amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideò peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat solâ intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundùm Philosophum, lib. 4 Ethic., cap. 6, in fin. Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator.* Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum quòd laudare aliquem contingit et benè et malè, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus: quia fortè mala sunt, secundùm illud psal. 9, 3: *Laudatur peccator in desideriis animæ suæ;* vel quia non sunt certa, secundùm illud Eccli. 27, 8: *Ante sermonem non laudes virum;* et iterùm Eccli. 11, 2: *Non laudes virum in specie suâ;* vel etiam si timeri possit ne humanâ laude ad inanem gloriam provocetur: unde dicitur Eccli. 11, 30: *Ante mortem ne laudes hominem.* Similiter etiam velle placere hominibus

propter charitatem nutriendam, ut in eâ homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quòd autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum secundùm illud psal. 53, 6: *Deus dissipabit ossa eorum qui hominibus placent*; et Apostolus dicit ad Gal. 1, 10: *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.*

Ad secundum dicendum quòd etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum, et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideò sicut detractio est malum, ita et adulatio, quæ contrariatur ei quantùm ad ea quæ dicuntur, non autem directè quantùm ad finem: quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cùm aliquando occultè detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

ARTICULUS II. — *Utrùm adulatio sit peccatum mortale.* — (*Mal. quæst. 7, art. 1, ad 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulatio sit peccatum mortale, quia secundùm Augustinum in Enchir., cap. 12, *malum dicitur, quia nocet.* Sed adulatio maximè nocet, secundùm illud psal. 9, 3: *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur: exacerbavit Dominum peccator*; et ideò Hieronymus dicit, epist. ad Celant., circa med., quòd *nihil est quod tam facilè corrumpat mentes hominum quàm adulatio*; et super illud psal. 69: *Convertantur statim erubescentes, qui dicunt mihi euge, euge*; dicit Glossa (ord. Augustini): *Plus nocet lingua adulatoris quàm gladius persecutoris.* Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis nocet, non minùs nocet sibi quàm aliis: unde dicitur in psal. 36, 15: *Gladius eorum intret in corda ipsorum.* Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter: unde super illud psal. 140, 5: *Oleum peccatoris non impinguet caput meum*, dicit Glossa (interl. et ord.): *Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia.* Ergo multò magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in Decretis scribitur, dist. 46, cap. 3: *Clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio.* Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est quòd Augustinus in serm. de Purgat. (qui est 41 de Sanctis, inter princ. et med.) inter peccata minuta numerat, *si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 112, art. 2, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter: uno modo ratione ipsius materiæ, putà cùm aliquis laudat alicujus peccatum, hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundùm illud Isa. v. 20: *Væ qui dicitis malum bonum.* Alio modo ratione intentionis, putà cùm quis alicui adulatur ad hoc quòd fraudulenter ei noceat vel corporaliter, vel spiritualiter; et hoc etiam est peccatum mortale: et de hoc habetur Proverb. 27, 6: *Meliora sunt vulnera diligentis quàm fraudulenta oscula odientis.* Tertio modo per occasionem, sicut cùm laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrùm sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequatur; sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt, quæst. 43, art. 3 et 4. Si autem aliquis ex solâ aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quàm gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus; non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effectivè quasi sufficiens causa mortis; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet, qu. 43, art. 1, ad 3, et 1-2, qu. 73, art. 8, ad 3, et quæst. 80, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi: ille enim plus nocet sibi quàm aliis, quia sibi nocet tanquàm sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantùm.

Ad tertium dicendum quòd auctoritas illa loquitur de eo qui proditoriè alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUÆSTIO CXVI.

DE LITIGIO. — (*In duos articulos divisa.*)

Postea considerandum est de litigio; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrùm opponatur virtuti amicitiæ; 2° de comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd litigium non opponatur virtuti amicitiæ vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est quæst. 37, art. 1. Ergo et litigium.

2. Præterea, Proverb. 26, 21, dicitur: *Homo iracundus incendit litem* (1). Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

3. Præterea, Jacobi 4, 1, dicitur: *Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi tempe-

(1) Vulgata, *suscitat rixas.*

rantiæ. Ergo videtur quòd litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

Sed contra est quòd Philosophus in 4 Ethic., cap. 6, litigium opponit amicitiæ.

Respondeo dicendum quòd propriè litigium in verbis consistit, cùm scilicet unus verbis alterius contradicit. In quâ quidem contradictione duo possunt attendi : quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis, et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam; quandoque verò contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur : et sic fit litigium quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6, quòd illi *qui ad omnia contrariantur, causâ ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes,* dyscoli et litigiosi *vocantur.*

Ad primum ergo dicendum quòd contentio magis propriè pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum quòd directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundùm causas, cùm contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundùm speciem actûs. Licèt autem quandoque litigium ex irâ oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri : unde non oportet quòd directè opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum quòd Jacobus loquitur ibi de concupiscentiâ, secundùm quòd est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa ad Rom. 7 (ord. sup. illud : *Concupiscentiam nesciebam*) : *Bona est lex, quæ dùm concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.*

ARTICULUS II. — *Utrùm litigium sit gravius peccatum quàm adulatio.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd litigium sit minus peccatum quàm contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quantò enim aliquod peccatum plus nocet, tantò pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quàm litigium : dicitur enim Isa. 3, 12 : *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quàm litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifestè contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, parùm ante med. Ergo gravius peccatum est adulatio quàm litigium.

3. Præterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum 4 Ethic., cap. ult. Sed magis verecundatur homo esse adulator quàm litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quàm adulatio.

Sed contra est quòd tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali : dicitur enim 1 ad Timoth. 3, 3, quòd *oportet episcopum non litigiosum esse;* et 2 ad Timoth. 2, 24 : *Servum Domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quàm adulatio.

Respondeo dicendum quòd de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter : uno modo considerando speciem utriusque peccati, et secundùm hoc tantò aliquod vitium est gravius, quantò magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principaliùs tendit ad delectandum quàm ad contristandum; et ideò litigiosus, qui superabundat in contristando, graviùs peccat quàm placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundùm aliqua exteriora motiva et secundùm hoc quandoque adulatio est gravior, putà quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; quandoque verò litigium est gravius, putà quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut adulator potest nocere occultè decipiendo, ita litigiosus potest interdùm nocere manifestè impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifestè alicui nocere, quasi per violentiam, quàm occultè. Unde rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut supra dictum est, quæst. 116, art. 9.

Ad secundum dicendum quòd non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione : et ideò turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quâdam infirmitate procedere, et ex quâdam falsitate rationis, cùm tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu, et ideò adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in arg., verecundia respicit turpitudinem peccati : unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quòd magis verecundatur homo de adulatione quàm de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUÆSTIO CXVII.

DE LIBERALITATE. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de liberalitate et vitiis oppositis, scilicet avaritiâ et prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quæruntur sex : 1° utrùm liberalitas sit virtus; 2° quæ sit materia ejus; 3° de actu ipsius; 4° utrùm magis ad eam dare quàm accipere pertineat; 5° utrùm liberalitas sit pars justitiæ; 6° de comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm liberalitas sit virtus.* — (2 *Cor.* 8, *lect.* 1, *et* 2 *Ethic.*, *lect.* 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quàm aliis provideat : cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit in 4, Ethic., cap. 1, ante med., *liberalis non est respicere ad seipsum, ita quòd sibi minora derelinquit.* Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat; et ad felicitatem divitiæ organicè deserviunt, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, ad fin. Cùm ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quòd liberalis non sit virtuosus; de quo Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quòd *non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus.*

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus : multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen aliàs sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, circ. princ., quòd *in Evangelio multas doctrinas accepimus justæ liberalitatis.* Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de lib. Arbit., cap. 19, à princ., *benè uti his quibus malè uti possumus, pertinet ad virtutem.*

Possumus autem benè et malè uti non solùm his quæ intra nos sunt, putà potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideò cùm benè uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quòd liberalitas virtus sit.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Ambrosius, serm. 64 de temp., et Basilius, serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*, dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus à Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideò liberalis plura laudabiliter in alios expendit quàm in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipuè subvenire potest : et tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quòd omninò se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit 1 de Officiis, cap. 30, parùm ante med. : *Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.*

Ad secundum dicendum quòd ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quòd *liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere;* et Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., loc. sup. cit., quòd *Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari; nisi fortè ut Helisæus, qui boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nullâ curâ teneretur domesticâ;* quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur, quæst. 184 et 186 art. 3.

Est tamen sciendum quòd hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ab beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1. circa princ., *illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi;* et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, parùm à princ. : *Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas : nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ causâ magis quàm misericordiæ largiaris.* Et ideò illi qui carent aliis virtutibus, licèt in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequàm habitum virtutis habeant, licèt non eodem modo quo virtuosi, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licèt sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med. : *Secundùm substantiam*, id est, facultatem divitiarum, *liberalitas dicitur : non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu;* et Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, parùm ante med., quòd *affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.*

Articulus ii. — *Utrùm liberalitas sit circa pecunias.* — (*Inf., art.* 3, *et* 1–2, *quæst.* 60, *art.* 5, *corp., et Mal. quæst.* 13, *art.* 1, *corp., et* 4 *Ethic., fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 50. Ergo cùm liberalitas sit virtus moralis, videtur quòd sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiæ naturales sunt veriores quàm divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum in 1 Politic., cap. 5 et 6. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundùm objecta. Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quòd *liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias.*

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, in 4 Ethic., ibid., ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissi-

rum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis; cùm enim aliquis à se emittit, quodammodò illud à suâ custodiâ et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea verò quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur; et ideò propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 3, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundùm passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ ad ea quæ dantur; et ideò immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Disciplinâ Christi, (qui est tract. 1 de Diversis, cap. 6 à med.), *totum quicquid homines in terrâ habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant*. Et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, circ princ., quòd *pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur*.

Ad tertium dicendum quòd justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus; non autem ad eam propriè pertinet moderari interiores passiones: unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

ARTICULUS III. — *Utrùm uti pecuniâ sit actus liberalitatis.*—(*Inf., art. 4, et quodl.* 5, *art.* 23, *ad* 1, *et* 4 *Ethic.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd uti pecuniâ non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecuniâ convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solùm pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solùm consistit in hoc quòd pecunia detur, sed in hoc quòd expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem; et sic non videtur esse actus liberalitatis: dicit enim Seneca in 5 de Benefic., cap. 9, parùm à princ.: *Non est liberalis aliquis ex hoc quòd sibi donat*. Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, à princ.: *Unoquoque optimè utitur qui habet circa singula virtutem; ergo divitiis utetur optimè qui habet circa pecunias virtutem*. Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

Respondeo dicendum quòd species actûs sumitur ex objecto, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 18, art. 2.

Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecuniâ mensurari potest, ut dictum est art. præc., ad 2. Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cùm liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata; et ideò actus proprius liberalitatis est pecuniâ vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum quòd ad liberalitatem pertinet benè uti divitiis, in quantum hujusmodi, eò quòd divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundùm aliam rationem, scilicet secundùm rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundùm quamdam specialem rationem, id est, secundùm quòd assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodò se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur, quæst. 134.

Ad secundum dicendum quòd ad virtuosum pertinet non solùm convenienter uti suâ materiâ vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad benè utendum; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solùm exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vaginâ conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solùm uti pecuniâ, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum quòd sicut dictum est art. præc., ad 1, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundùm quas homo afficitur circa pecuniam; et ideò ad liberalitatem pertinet præcipuè ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur à quocumque debito usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ: unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideò ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à convenientibus expensis, neque à convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundùm Philosophum in lib. 4 Ethic., cap. 1, ante med. Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundùm quòd se habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quòd sibi aliquid donat.

ARTICULUS IV. — *Utrùm ad liberalem maximè pertineat dare.* — (*Inf., quæst.* 119, *art.* 1, *ad* 2, *et* 3, *et* 4 *Ethic.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad liberalem non maximè pertineat dare. Liberalitas enim à prudentiâ dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis. Sed maximè videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare: unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quòd *illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ*. Ergo videtur quòd dare non maximè pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis maximè intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ

dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Ergo ad liberalem non maximè pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maximè intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., loc. cit., cùm per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quòd non maximè intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quòd provideat sibi quàm aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quàm dare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., loc. sup. cit., quòd *liberalis est superabundare in datione.*

Respondeo dicendum quòd proprium est liberalis uti pecuniâ. Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quàm usui; custodia verò pecuniæ, in quantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei quantò fit ad aliquid distantius, tantò à majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideò ex majori virtute procedit quòd aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quàm expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcisè tendat in id quod perfectius est : nam *virtus est perfectio quædam*, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Et ideò liberalis maximè laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum quòd ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ, quàm utiliter eam conservare, sed majoris : quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quàm circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quòd autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberaliùs expendant, quasi existentes inopiæ inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solùm sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quòd promptiùs liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientiâ procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant tanquàm proprium effectum, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., et art. præc., ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecuniâ, et per consequens convenienter dare; quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actûs, et vitat ejus impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideò etiam non dat omnibus : impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum quòd dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum et multò minùs ad petendum. Unde versus :

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundùm convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicitè procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum quòd ad expendendum in seipsum natura inclinat : unde hoc quòd pecuniam quis profundat in alios, pertinet propriè ad virtutem.

Articulus v. — *Utrùm liberalitas sit pars justitiæ.* — (*Sup., quæst.* 58, *art.* 12, *ad* 1, *et quæst. præc., art.* 2, *ad* 3, *et art.* 3, *ad* 2, *et infra, qu.* 157, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 2, *et Mal. quæst.* 13, *art.* 1, *corp., fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quantò est aliquid magis debitum, tantò minùs liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut supra habitum est, quæst. 8, art. 9, et 1-2, quæst. 50, art. 2 et 3. Sed liberalitas est præcipuè circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipuè convenienter dare, ut dictum est art. præc., ad 2. Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum est, qu. 30 et 31. Ergo liberalitas magis est pars charitatis quàm justitiæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 28, in princ. : *Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eamdem liberalitatem et benignitatem vocant.* Ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

Respondeo dicendum quòd liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus; sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitiâ in duobus : primò quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundò quia est circa res exteriores, sicut et justitia; licèt secundùm aliam rationem, ut dictum est hìc et art. 2 huj. quæst., ad 3. Et ideò liberalitas à quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum quòd liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quâdam ipsius

decentiâ, non ex hoc quòd sit alteri obligatus : unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum quòd temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet propriè ad temperantiam.

Ad tertium dicendum quòd datio beneficentiæ et misericordiæ procedit ex eo quòd homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat : et ideò talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quòd dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dùm eam non concupiscit neque amat : unde non solùm amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS VI. — *Utrùm liberalitas sit maxima virtutum.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maximè assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, et non improperat*, ut dicitur Jacobi 1, 5. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundùm Augustinum in 6 de Trinit., cap. 8, parùm à princ., *in his quæ non mole magnâ sunt, idem est esse majus, quod melius.* Sed ratio bonitatis maximè videtur ad liberalitatem pertinere ; quia *bonum diffusivum est*, ut patet per Dionysium, 4 de div. Nom., part. 1, lect. 1 ; unde et Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 28, circa princ., quòd *justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem.* Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in lib. 2 de Consolat., prosâ 5, parùm à princ. : *Largitas maximè claros facit ;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quòd *inter virtuosos maximè liberales amantur.* Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 28, in princ., quòd *justitia excellentior* (1) *videtur liberalitate, sed liberalitas gratior.* Philosophus etiam dicit in 1 Rhetor., cap. 9, non procul à princ., quòd *fortes et justi maximè honorantur, et post eos liberales.*

Respondeo dicendum quòd quælibet virtus tendit in aliquod bonum ; unde quantò aliqua virtus in majus bonum tendit, tantò melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter : uno modo primò et per se ; alio modo ex consequenti. Primò quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum : et sic secundùm hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus : et fortitudo et justitia, quæ ordinantur quodammodò in bonum commune ; una quidem tempore pacis, alia verò tempore belli : et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum ; nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano ; et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato ; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum.

Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti ; et secundùm hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta : ex hoc enim quòd homo non est amativus pecuniæ, sequitur quòd de facili utatur eâ et ad seipsam, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei ; et secundùm hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quòd utilis est ad multa.

Quia tamen unumquodque magis judicatur secundùm id quod primò et per se competit ei, quàm secundùm id quod consequenter se habet ; ideò dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum quòd datio divina provenit ex eo quòd amat homines quibus dat ; non autem ex eo quòd afficiatur ad ea quæ dat, et ideò magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quàm ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum quòd quælibet virtus participat rationem boni quantùm ad emissionem proprii actûs : actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores sunt pecuniâ, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum quòd liberales maximè amantur, non quidem amicitiâ honesti, quasi sint meliores, sed amicitiâ utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maximè cupiunt ; et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

QUÆSTIO CXVIII.

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS, ET PRIMO DE AVARITIA. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis ; et primò de avaritiâ ; secundò de prodigalitate.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm avaritia sit peccatum ; 2° utrùm sit speciale peccatum ; 3° cui virtuti opponatur ; 4° utrùm sit peccatum mortale ; 5° utrùm sit gravissimum peccatorum ; 6° utrùm sit carnale vel spirituale peccatum ; 7° utrùm sit vitium capitale ; 8° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm avaritia sit peccatum.* — (*Inf., quæst.* 109.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia, quasi *æris aviditas*, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum : naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 72, art. 4. Sed avaritia non est propriè peccatum contra Deum :

(1) Ita communis. Cod. Alcan. cum Ambrosii textu, *excelsior.*

non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum : neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim propriè pertinet ad gulam et luxuriam, de quâ Apostolus dicit 1 ad Cor. 6, 18 : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat;* similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, aliquant. ante fin. Ergo avaritia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. ult. 5 : *Sint mores sine avaritiâ contenti præsentibus.*

Respondeo dicendum quòd in quibuscumque bonum consistit in debitâ mensurâ, unde necesse est quòd per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quâdam mensurâ : nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum in 1 Polit., cap. 6, à med. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est quæst. præc., art. 3, et 1-2, quæst. 2, art. 1. Unde necesse est quòd bonum hominis circa ea consistat in quâdam mensurâ, dùm scilicet homo secundùm aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundùm suam conditionem. Et ideò in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dùm scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere, vel retinere quod pertinet ad rationem avaritiæ; quæ definitur esse *immoderatus amor habendi*. Unde patet quòd avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem : et ideò in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regulâ sumptâ ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit; et ideò est peccatum.

Ad secundum dicendum quòd avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter : uno modo immediatè quantùm ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet; et secundùm hoc est directè peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, putà quòd immoderatè aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licèt non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, in quantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum quòd inclinationes naturales sunt regulandæ secundùm rationem, quæ principatum tenet in naturâ humanâ. Et ideò quamvis senes propter naturæ defectum avidiùs exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum; non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

Articulus ii. — *Utrùm avaritia sit speciale peccatum.* — (*Inf., art.* 5, *ad* 2, *et part.* 1, *quæst.* 63, *art.* 2, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 21, *in Expos. litt., fin., et Mal. quæst.* 8, *art.* 1, *ad* 1, *et quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. 3 de lib. Arbit., cap. 17, circa med. : *Avaritia, quæ græcè* φιλαργυρία *philargyria dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderatè cupiuntur, intelligenda est.* Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei : quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est, 1-2, qu. 71, art. 6, arg. 3. Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundùm Isidorum in lib. 10, Etymolog., ad litt. *A*, *avarus dicitur, quasi avidus æris*, id est, pecuniæ : unde et in Græco avaritia *philargyria* nominatur, id est, *amor argenti*. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora; quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est, qu. præc., art. 2, ad 2. Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud ad Rom. 7 : *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc., dicit Glossa (ord. August., lib. de Spir. et Litt., c. 4, circa med.) : *Bona est lex, quæ dùm concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ : unde dicitur Exod. 20, 17 : *Non concupisces rem proximi tui.* Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est quòd ad Rom. 1, 29, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur : *Repletos omni iniquitate, malitiâ, fornicatione, avaritiâ,* etc.

Respondeo dicendum quòd peccata sortiuntur speciem secundùm objecta, ut supra habitum est, 1-2, qu. 72, art. 1. Objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideò ubi est specialis ratio boni quod inordinatè appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis et boni delectabilis. Divitiæ autem secundùm se habent rationem utilis : eâ enim ratione appetuntur, in quantum in usum hominis cedunt. Et ideò speciale quoddam peccatum est avaritia, secundùm quòd est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex quâ sumitur avaritiæ nomen.

Verùm quia verbum habendi, quod secundùm primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum et alia hujusmodi, ut patet in Prædicamentis, cap. ult. post prædicam., per consequens et nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem, sicut Gregorius dicit in quâdam hom. (16 in Evang., inter princ. et med.), quòd *avaritia est non solùm pecuniæ, sed etiam altitudinis, cùm supra debitum modum sublimitas ambitur.* Et secundùm hoc avaritia non est speciale peccatum : et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritiâ in auctoritate inductâ in arg. 1.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, in quantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecuniâ consequi, sicut voluptates, honores et alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideò illorum appetitus non propriè dicitur avaritia, secundùm quòd est vitium speciale.

Ad tertium dicendum quòd Glossa illa loquitur de concupiscentiâ inordinatâ cujuscumque rei. Potest enim intelligi, quòd per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

Articulus III. — *Utrùm avaritia opponatur liberalitati.* — (*Sup., quæst.* 117, *art.* 1, *corp., et quæst.* 118, *art.* 5, *ad* 3, *et Mal. quæst.* 13, *art.* 2, *ad* 10, *et* 4 *Ethic., lect.* 4 *per tot., et lect.* 5, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. 5 : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam,* Chrysostomus dicit, homil. 15 in Matth., inter princ. et med., quòd duplex est justitia, una generalis et alia specialis, cui opponitur avaritia ; et idem Philosophus dicit in 5 Ethic. cap. 2. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quòd homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritia directè opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., et cap. 7, et in 4. cap. 1. Sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (implic. cap. 1 et 2.) Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra est quòd sicut dicitur Eccle. 5, 9 : *Avarus non implebitur pecuniâ; et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.* Sed non impleri pecuniâ et inordinatè eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

Respondeo dicendum quòd avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter : uno modo immediatè circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, in quantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo ; et sic opponitur justitiæ, et hoc modo accipitur avaritia, Ezech. 22, 27, ubi dicitur : *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, et avarè sectanda lucra.* Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum ; putà cùm quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena ; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est quæst. præced., art. 2, ad 3, et art. 3 ad 3, et art. 6. Et sic accipitur avaritia, 2 ad Cor. 9, 5 : *Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse ; sic quasi benedictionem non quasi avaritiam ;* Glossa interl. : *Scilicet ut doleant pro dato, et parùm sit quod dent.*

Ad primum ergo dicendum quòd Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritiâ primo modo dictâ : avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

Ad secundum dicendum quòd justitia propriè statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundùm rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat nec retineat alienum : sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissione earum, secundùm quòd ex interiori affectione procedunt non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundùm regulam rationis.

Ad tertium dicendum quòd avaritia, secundùm quòd opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum : quia avaritia consistit in plus habendo quàm debeat secundùm justitiam ; et huic opponitur minùs habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia, secundùm quòd opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

Articulus IV. — *Utrùm avaritia semper sit peccatum mortale.* — (*Mal. quæst.* 13, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte : cùm enim Apostolus ad Rom. 1, 29 præmisisset : *Repletus omni iniquitate, fornicatione, avaritiâ,* etc., subdit 5, 32 : *Qui talia agunt, digni sunt morte.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritiâ est quòd aliquis inordinatè retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale ; dicit enim Basilius, in serm. super illud : *Destruam horrea mea,* vers. fin. : *Est panis famelici, quem tu tenes ; nudi tunica quam conservas ; indigentis argentum, quod possides : quocirca tot inju-*

riaris, quæ exhibere valeres. Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multò magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundùm Chrysostomum (alium auctorem implic. hom. in op. Imperf. vers fin.), *tenebra animæ est pecuniarum cupido.* Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed contra est quod 1 ad Corinth. 3 super illud, *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit Glossa (August. lib. de Fide et Oper., cap. 16, ante med.), quòd *lignum, fenum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodò placeat mundo,* quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fenum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter: de eo enim dicitur quòd *salvus erit sic quasi per ignem.* Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., avaritia dupliciter dicitur: uno modo secundùm quòd opponitur justitiæ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale; sic enim ad avaritiam pertinet quòd aliquis injustè accipiat vel retineat res alienas; quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est, qu. 66, art. 6 et 8. Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actûs, sicut supra dictum est, quæst. 66, art. 6, ad 3, cùm de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundùm quòd opponitur liberalitati; et secundùm hoc importat inordinatum amorem divitiarum.

Si ergo in tantum amor divitiarum crescat quòd præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superfluè divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum: sic avaritia est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundùm illam rationem quâ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd Basilius loquitur de illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare vel propter periculum necessitatis; vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum quòd cupido divitiarum obtenebrat animam propriè, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

Articulus v. — *Utrùm avaritia sit maximum peccatorum.* — (*Psal.* 21, *com.* 5, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccle. 10, 9: *Avaro nihil est scelestius*; et postea subditur: *Nihil est iniquius quàm amare pecuniam: hic enim et animam suam venalem habet.* Et Tullius dicit in 1 de Officiis, in tit.: *Vera magnanimitas in duobus potissimùm sita: Nihil est tam angusti animi tamque parvi, quàm amare pecuniam;* sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò magis charitati contrariatur. Sed avaritia maximè contrariatur charitati: dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 36, à princ., quòd *venenum charitatis est cupiditas.* Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quòd sit incurabile: unde et peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile: unde dicit Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, à med., quòd *senectus et omnis impotentia illiberales facit.* Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5, 5, quòd *avaritia est idolorum servitus.* Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

Sed contra est quòd adulterium est gravius peccatum quàm furtum, ut habetur Proverb. 6. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum quòd omne peccatum ex hoc ipso quòd est malum, consistit in quâdam corruptione, sive privatione alicujus boni; in quantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi: uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quantò majus est, tantò peccatum gravius est; et secundùm hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum, et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis, sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ, quod videtur ad avaritiam pertinere; alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinatè subditur appetitus humanus; quod quantò minus est, tantò peccatum est deformius: turpius est enim subesse inferiori bono quàm superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona: est enim minus quàm bonum corporis, quod etiam minus est quàm bonum animæ, quod exceditur à bono divino. Et secundùm hoc peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus, habet quodam modò deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quàm ex parte boni cui subjicitur appetitus. Et ideò dicendum est quòd avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ loquuntur de avaritiâ ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et in Eccli.

10, pro ratione subditur quòd avarus *suam animam habet venalem*, quia videlicet animam suam, id est vitam suam, exponit periculis pro pecuniâ : et ideò subdit : *Quoniam in vitâ suâ projecit*, id est, contempsit, intima *sua*, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velit pecuniæ subjici.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundùm quòd accipitur specialiter pro avaritiâ; cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, in quantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quòd inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum quòd aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, et aliter avaritia : nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptûs; putà quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur; et ideò talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia verò habet insanabilitatem ex parte defectûs humani in quem scilicet semper procedit humana natura : quia quo aliquis est magis deficiens, eò magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideò magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodò esse periculosius.

Ad quartum dicendum quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatria subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idololatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori immoderatè eam concupiscendo ad usum non tamen ad cultum. Et ideò non oportet quòd avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

ARTICULUS VI. — *Utrùm avaritia sit peccatum spirituale.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale : sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundùm illud Apostoli 1 Corinth. 6 18, : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat.* Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysostomus Marc. 5 comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur (hom. 29 in Matth. à med.). Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed contra est quòd Gregorius 31 Moral., cap. 17, à med., computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

Respondeo dicendum quòd peccata præcipuè in affectu consistunt : omnes autem affectiones animæ, sive passiones terminantur ad dilectiones et tristitias, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 5, circa princ. Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, et venereorum; delectationes verò spirituales dicuntur quæ complentur in solâ animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa verò dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione.

Et hujusmodi est avaritia : delectatur enim avarus in hoc quòd considerat se possessorem divitiarum. Et ideò avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum quòd avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solùm animalem, prout scilicet homo in hoc delectatur quòd divitias possideat : et ideò non est peccatum carnale. Ratione tamen objecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam), et vitia purè carnalia, quæ quærunt delectationem purè corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum quòd motus recipit speciem secundùm terminum *ad quem*, non autem secundùm terminum *à quo* : et ideò vitium dicitur carnale ex hoc quòd tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quòd procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum quòd Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum, quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. 5, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII. — *Utrùm avaritia sit vitium capitale.* — (2, *dist.* 42, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Mal. quæst.* 8, *art.* 1, *corp., et quæst.* 13, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 84, art. 3 et 4, illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ : quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 5, circa fin. Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit 15 Moral., cap. 14, in princ., quòd *avaritia quandoque*

oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dùm enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dùm potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quàm ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est quod Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, à med., ponit avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, in arg. 2 huj. art., vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundùm rationem finis; qui cùm sit multùm appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maximè appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 1, art. 4, 7 et 8. Et ideò quantò aliquid magis participat conditiones felicitatis, tantò magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tanquàm ultimus finis. Sed per se sufficientiam maximè repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit in 3 de Consol., prosâ 3, circa med. Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, *denario utimur quasi fidejussore ad dominia habenda;* et Eccle. 10, 16, dicitur quòd *pecuniæ obediunt omnia.*

Et ideò avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus perficitur secundùm rationem; vitium autem perficitur secundùm inclinationem appetitûs sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ràtio et appetitus sensitivus : et ideò non oportet quòd principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licèt liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam dictâ in corp. art. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, à med., quòd *prodigus magis dicitur vanus quam malus.*

Ad secundum dicendum quòd pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; in quantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodò virtute omnia; et ideò habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet vitium capitale interdùm à quibusdam aliis oriri, ut dictum est qu. 36, art. 4, ad 1, et 1-2, quæst. 84, art. 4, dùm tamen ex eo alia vitia soleant plerùmque oriri.

Articulus viii. — *Utrùm proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ.* — (*Sup., quæst.* 55, *art.* 1, *et* 2, *dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 3, *et Mal. quæst.* 8, *art.* 1, *corp., et quæst.* 13, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet *proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia* et *contra misericordiam obduratio.* Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est art. 3 huj. quæst. *Proditio* autem, *fraus*, et *fallacia* opponitur prudentiæ, *perjuria* religioni, *inquietudo* spei, vel charitati, quæ quiescit in amato, *violentia* opponitur justitiæ, *obduratio* misericordiæ. Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquàm diversæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus, comment. in Deut. cap. 16, circa med., ponit novem filias, quæ sunt *mendacium, fraus, furtum, perjurium,* et *turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas.* Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, à med., ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat *illiberalitatem;* videlicet *parcos, tenaces, cumini sectores* (1), *cimbices, illiberales operationes operantes,* et *de meretricio pastos,* et *usurarios, aleatores,* et *mortuorum spoliatores,* et *latrones.* Ergo videtur quòd prædicta enumeratio sit insufficiens.

5. Præterea, tyranni maximè violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quòd *tyrannos civitates desolantes, et sacra prædantes non dicimus illiberales,* id est, avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., assignat avaritiæ filias priùs enumeratas.

Respondeo dicendum quòd filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsâ oriuntur, et præcipuè secundùm appetitum finis. Quia verò avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit : primò enim superabundant in retinendo, et ex hâc parte oritur ex avaritiâ *obduratio contra misericordiam,* quia scilicet cor ejus misericordiâ non emollitur, ut de divitiis subveniat miseris. Secundò ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo, et secundùm hoc avaritia potest considerari dupliciter : uno modo secundùm quòd est in affectu; et sic ex avaritiâ oritur *inquietudo,* in quantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas; *avarus* enim *non implebitur pecuniâ,* ut dicitur Eccle. 5, 9. Alio modo potest considerari in effectu : et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias;* quandoque autem dolo, qui quidem, si fiat in verbo, *fallacia* erit : quantùm ad simplex verbum, *perjurium,* si addatur confirmatio juramenti : si autem dolus committatur opere, sic quantum ad res erit *fraus;* quantùm autem ad personas erit *proditio,* ut patet de Judâ, qui ex avaritiâ prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum quòd non opor-

(1) Cod. Alcan., *chiminibiles,* sicut et in solutione. Edit. Rom., *chimibiles, liberales* (illiberales) *operationes operantes,* etc.

tet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere : quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis : aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

Ad secundum dicendum quòd illa tria distinguuntur, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd illa novem reducuntur ad septem prædicta : nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallaciâ : falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii ; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur : appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem : rapacitas autem continetur sub violentiâ, cùm sit species ejus : inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum quòd illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quàm filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quòd deficit in dando : et si quidem parùm det, vocatur *parcus ;* si autem nihil, *tenax ;* si autem cum magnâ difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo, et hoc dupliciter : uno modo quia turpiter lucratur vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes ; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio vel de aliquo hujusmodi ; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii ; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia injustè lucratur ; vel vivis vim inferendo, sicut latrones ; vel mortuos spoliando ; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum quòd sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUÆSTIO CXIX.

De prodigalitate. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de prodigalitate : et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm prodigalitas avaritiæ opponatur ; 2° utrùm prodigalitas sit peccatum ; 3° utrùm sit gravius peccatum quàm avaritia.

Articulus primus. — *Utrùm prodigalitas opponatur avaritiæ.* — (*Sup., qu.* 118, *art.* 3, *ad* 3, *et inf., art.* 2 *et* 3, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundùm quòd opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam ; quibus homo afficitur ad pecuniam ; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones : non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem à fine, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 62, art. 3. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendit, et præcipuè propter voluptates ; unde et Luc. 15, 13, dicitur de filio prodigo quòd *dissipavit substantiam suam luxuriosè vivendo*. Ergo videtur quòd prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati quàm avaritiæ et liberalitati.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 1, à med., ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

Respondeo dicendum quòd in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundùm superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundùm superabundantiam et defectum diversimodè. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens ; prodigus autem deficit, minùs debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora verò ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo : ad avaritiam autem pertinet è contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo.

Unde patet quòd prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet eidem inesse opposita secundùm diversa. Ab illo enim aliquid magis denominatur quod inest principaliùs. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quàm acceptio et retentio ordinantur ; ita etiam avaritia et prodigalitas præcipuè attenduntur secundùm dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus ;* qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quòd aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, à med. Similiter etiam contingit quòd aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus ; et simul cùm hoc excedat in accipiendo, vel ex quâdam necessitate, quia dùm superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebitè acquirere, quod pertinet ad avaritiam ; vel etiam propter animi inordinationem : dùm enim non dat propter bonum, quasi contemptâ virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat ; et sic non secundùm idem est prodigus et avarus.

Ad secundum dicendum quòd prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum quòd prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia ; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Et frequentiùs tamen ad intemperantias declinant, tum quia ex quo superfluè expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas

magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quòd Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, à med., dicit quòd *multi prodigorum fiunt intemperati.*

Articulus ii. — *Utrùm prodigalitas sit peccatum.* — (*Inf., art.* 3, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus, 1 ad Tim. ult., 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Sed non est radix prodigalitatis quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Tim. ult., 8, dicit : *Divitibus hujus seculi præcipe.... facilè tribuere, communicare.* Sed hoc maximè faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maximè convenit viris perfectis, implentibus quod Dominus dicit Matth. 6, 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum;* et Matth. 19, 21 : *Vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed contra est quòd filius prodigus vituperatur de suâ prodigalitate.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., prodigalitas opponitur avaritiæ secundùm oppositionem superabundantiæ et defectûs. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis.

Unde relinquitur quòd prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quâdam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex quâ omnia peccata oriuntur. Alii verò dicunt quòd loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni; et sic manifestum est quòd etiam prodigalitas ex cupiditate oritur : prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinatè, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed, si quis rectè consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum; nam supra præmiserat : *Qui volunt divites fieri,* etc. Et sic dicitur esse avaritia *radix omnium malorum,* non quia omnia mala semper ex avaritiâ oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdùm oriatur ex avaritiâ. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritiâ nascitur; sicut cùm aliquis prodigè multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, à quibus divitias accipit.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus monet divites ut facilè tribuant et communicent sua, secundùm quòd oportet; quod non faciunt prodigi; quia, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, post med., *dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratiâ, neque secundùm quòd oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus; bonis autem nihil dant.*

Ad tertium dicendum quòd superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundùm quantitatem dati, sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis majora dat quàm prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quòd illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfectè liberales.

Articulus iii. — *Utrùm prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia.* — (*Sup., quæst.* 117, *art.* 2, *corp., et quæst.* 118, *art.* 5, *ad* 3, *et Mal. qu.* 13, *art.* 2, *ad* 10, *et* 4 *Ethic., lect.* 4, *per tot., et lect.* 5, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat; per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet : dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, circa princ., quòd *corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quædam ipsius esse perditio.* Graviùs autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundùm illud Eccli. 14, 5 : *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliquâ conditione laudabili, minùs est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliquâ laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere : prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili; unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est, qu. 56, art. 1, ad 1, et 1–2, qu. 61, art. 2, ad 1. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quàm avaritia : dicitur enim Proverb. 21, 20, : *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi; et imprudens homo dissipabit illud;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6, à med., quòd *insipientis est superabundanter dare, et non accipere.* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., ibid., quòd *prodigus multò videtur melior illiberali.*

Respondeo dicendum quòd prodigalitas secundùm se considerata minus peccatum est quàm avaritia, et hoc triplici ratione : primò quidem, quia avaritia magis differt à virtute oppositâ; magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quàm accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundò quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Tertiò, quia prodigalitas est facilè sanabilis; et per hoc quòd declinat ad ætatem senectutis quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quòd pervenit ad egestatem de facili, dùm

multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradictâ, quæst. præc., art. 5, ad 3.

Ad primum ergo dicendum quòd differentia prodigi et avari non attenditur secundùm hoc quod est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dùm bona sua consumit, unde vivere deberet : peccat etiam in alterum consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et præcipuè hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant, prodigè expendendo. Similiter et avarus peccat in alios, in quantum deficit in dationibus; peccat et in seipsum, in quantum deficit in sumptibus; unde dicitur Eccle. 6, 2 : *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis.* Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quòd tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec aliis, nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum quòd cùm de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundùm proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatem attendimus quòd superfluè consumit divitias; circa avaritiam verò, quòd superfluè eas retinet. Quòd autem quis propter intemperantiam superfluè consumat, hoc jam nominat simul peccata multa : unde et tales prodigi sunt pejores, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 1, post princ. Quòd autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causâ propter quam facit, vituperabile est, dùm ideò non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum quòd omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes à prudentiâ diriguntur; et ideò vitium ex hoc ipso quòd opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

QUÆSTIO CXX.

De epicheia (1) seu æquitate. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de epicheiâ : circa quam quæruntur duo : 1° utrùm epicheia sit virtus; 2° utrùm sit pars justitiæ.

Articulus primus. — *Utrùm epicheia sit virtus.* — (*Inf., quæst.* 128, *art.* 1, *ad* 6, *et* 3, *dist.* 37, *art.* 4, *corp., fin., et* 5 *Ethic., lect.* 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod justum est secundùm legem, et opponi videtur severitati. Ergo epicheia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 3, ad fin. : *In istis temporalibus legibus quanquàm de his homines judicent, cùm eas instituunt, tamen cùm fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundùm ipsas.* Sed epicheia videtur judicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epicheia magis est vitium quàm virtus.

3. Præterea, ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 10. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet : unde imperator dicit in codice de Legibus et Constitutionibus princ., lege 1 : *Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere.* Ergo actus epicheiæ non est licitus Ergo epicheia non est virtus.

Sed contra est quod Philosophus in 5 Ethic., loc cit., ponit eam virtutem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 96, art. 6, cùm de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundùm hoc legem ferentes : quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit : sicut lex instituit quòd deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus justum est; contingit tamen aliquando esse nocivum, putà si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dùm est in furiâ; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas.

Unde patet quòd epicheia est virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd epicheia non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum; nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis (1) in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice de Legibus et Const. princ., leg. 5 : *Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem.*

Ad secundum dicendum quòd ille de lege judicat qui dicit eam non esse benè positam; qui verò dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad tertium dicendum quòd interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

Articulus II. — *Utrùm epicheia sit pars justitiæ.* — (*Sup., quæst.* 80, *art.* 1, *ad* 5, *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 5, *corp., et. ad* 5, *et* 5 *Ethic., lect.* 16.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Ita editi recentiores passim : veteres, *epiicia*. Mss., *epiikia* ubique.

(1) Ita Mss. et editi communius. Al., *verba legis*.

quòd epicheia non sit pars justitiæ. Ut enim patet ex supra dictis, quæst. 58, art. 7., duplex est justitia, una particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quòd epicheia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minùs principali ut pars; cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quàm justitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab ἐπὶ, quod est *supra*, et δίκαιον, quod est *justum*. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quòd epicheia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus ad Philipp. 45, dicit: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, in Græco habetur ἐπιείκεια. Sed secundùm Tullium, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., modestia est pars temperantiæ. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 10, quòd *epicheia est quoddam justum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 48, virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subjectivam, partem integralem et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de quâ essentialiter prædicatur totum; et est minus. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundùm unam rationem, sicut animal de equo et bove: quandoque autem prædicatur secundùm prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantiâ et accidente.

Epicheia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tanquàm justitia quædam existens, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., loc. cit. Unde patet quòd epicheia est pars subjectiva justitiæ; et de eâ justitiâ dicitur per prius quàm de legali: nam legalis justitia dirigitur secundùm epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quòd epicheia correspondet propriè justitiæ legali, et quodammodò continetur sub eâ, et quodammodò excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantùm ad verba legis, sive quantùm ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior legalis justitiæ. Si verò justitia legalis dicatur solùm quæ obtemperat legi secundùm verba legis, sic epicheia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 10, *epicheia est melior quâdam justitiâ,* scilicet legali, quæ observat verba legis, quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitiâ.

Ad tertium dicendum quòd ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, putà in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quòd nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO CXXI.

De pietate. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate: circa quam quæruntur duo: 1° utrùm sit donum Spiritûs sancti; 2° quid in beatitudinibus et fructibus ei correspondeat.

Articulus primus — *Utrùm pietas sit donum.*— (3, *dist.* 43, *quæst.* 8, *art.* 2, *quæst.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, ut supra habitum est, 1-2, qu. 68, art. 1. Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 3. Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maximè moralibus, ut supra habitum est, qu. 68, art. 8. Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate. Ergo si aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quòd magis religio debeat esse donum quàm pietas.

3. Præterea, dona manent in patriâ, et actus donorum, ut supra habitum est, 1-2, qu. 68, art. 6. Sed actus pietatis non potest manere in patriâ: dicit enim Gregorius 1 Moral., cap. 15, ante med., quòd *pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet;* et sic non erit in patriâ, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

Sed contra est quòd Isaiæ 11 ponitur inter dona.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 1, et qu. 69, art. 1 et 3, dona Spiritûs sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est promptè mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quòd affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundùm illud Rom. 8, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater.* Et quia ad pietatem propriè pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quòd pietas, secundùm quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum Spiritûs sancti, sit Spiritûs sancti donum.

Ad primum ergo dicendum quòd pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum quòd exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quàm exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus; sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quàm exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior

pietatis virtute; sed pietas, secundùm quòd est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum quòd, sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solùm patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundùm quòd pertinent ad patrem, ita etiam pietas, secundùm quòd est donum, non solùm exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ, sicut Augustinus dicit in 2 lib. de Doctr. christ., cap. 7, circa princ. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseriâ constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patriâ, præcipuè post diem judicii, habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali: quod præcipuè tunc erit, secundùm illud Sap. 5, 5: *Ecce quomodò computati sunt inter filios Dei*. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem judicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

Articulus ii. — *Utrùm dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet:* Beati mites. — (*Sup., quæst.* 83, *art.* 9, *ad* 3, *et* 1-1, *quæst.* 69, *art.* 3, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 4 *et* 9, *et Matth.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet: *Beati mites*. Pietas enim est donum respondens justitiæ; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam;* vel etiam quinta beatitudo, videlicet: *Beati misericordes*, quia, ut dictum est art. præc., arg. 3, opus misericordiæ pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum Isa. 11. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cùm ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet: *Beati qui lugent*, videtur quòd non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 70, art. 2. Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quàm mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, parùm à princ.: *Pietas congruit mitibus*.

Respondeo dicendum quòd in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi: una quidem secundùm rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus: unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet: *Beati mites*, attribuit pietati, et sic de aliis.

Alia convenientia potest attendi secundùm propriam rationem doni et beatitudinis: et secundùm hoc oportet adaptare beatitudines donis secundùm objecta et actus; et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quàm secunda; secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, in quantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd, secundùm proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quòd eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundùm rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur, observatâ tamen aliquali convenientiâ, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd bonitas et benignitas in fructibus directè attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirectè, in quantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXXII.

De præceptis justitiæ. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ: circa hoc quæruntur sex; 1° utrùm præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ; 2° de primo præcepto Decalogi; 3° de secundo; 4° de tertio; 5° de quarto; 6° de aliis sex.

Articulus primus. — *Utrùm præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ.* — (*Sup., quæst.* 56, *art.* 1, *ad* 1, *et art.* 2, *et quæst.* 140, *art.* 1, *ad* 3, *et quæst.* 148, *art.* 2, *ad* 1, *et* 1-2, *quæst.* 99, *art.* 4, *ad* 1, *et quæst.* 100, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta Decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est *cives facere virtuosos secundùm omnem virtutem*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, circa med., unde et 5 Ethic. cap. 1, à med., dicitur quòd *lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum*. Sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipuè præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 99, art. 4. Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet, 1-2, quæst. 100, art. 3. Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipuè tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, putà de officiis publicis et aliis hujusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quòd præcepta Decalogi non pertineant propriè ad justitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundùm dilectionem Dei et proximi; quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad charitatem quàm ad justitiam.

Sed contra est quòd justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad justitiam.

Respondeo dicendum quòd præcepta Decalogi sunt prima principia legis, et quibus

statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissimè autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in justitiâ, quæ est ad alterum: quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quòd homo sit sui dominus, et quòd liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum, manifestè apparet quòd homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideò præcepta Decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia verò sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primùm ergo dicendum quòd lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet priùs tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum, sicut et cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diversimodè dispensari secundùm hominum diversitatem: et ideò non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad quartum dicendum quòd præcepta Decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundùm illud 1 ad Tim. 1, 5: *Finis præcepti est charitas;* sed ad justitiam pertinent, in quantùm immediatè sunt de actibus justitiæ.

Articulus II. — *Utrùm primum præceptum Decalogi convenienter tradatur.* — (1-2, *quæst.* 110, *art.* 6 *et* 7, *et* 3, *dist.* 36, *quæst.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quàm patri carnali, secundùm illud ad Heb. 12, 9: *Quantò magis* (1) *obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?* Sed præceptum pietatis, quâ honoratur pater ponitur affirmativè, cùm dicitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Ergo multò magis primum præceptum religionis, quâ honoratur Deus, debuit proponi affirmativè; præsertim cùm affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est art. præc. Sed religio, cùm sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus: nam primò dicitur: *Non habebis deos alienos coram me;* secundò dicitur: *Non facies tibi sculptile;* tertiò verò: *Non adorabis ea neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

(1) Vulgata: *Non multò magis*, etc.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 9, à med., quòd *per primum præceptum excluditur vitium superstitionis.* Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut supra dictum est, quæst. 92, art. 2. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum quòd ad legem pertinet facere homines bonos, et ideò oportet præcepta legis ordinari secundùm ordinem generationis, quâ scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda; quorum primum est quòd prima pars primò constituitur, sicut in generatione animalis primò generatur cor, et in domo primò ponitur fundamentum, et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex quâ aliquis homo benè utitur qualibet aliâ bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis; et ideò in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primò oportuit quasi facere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanæ voluntatis. Secundò attendendum est in ordine generationis quòd primò contraria et impedimenta tolluntur; sicut agricola primò purgat agrum, et postea projicit semina, secundùm illud Jerem. 4, 3: *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas* (1). Et ideò circa religionem primò homo erat instituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quòd homo falso deo inhæreat, secundùm illud Matth. 6, 24: *Non potestis Deo servire et mammonæ.* Et ideò in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet: *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in viâ generationis negatio, quâ removentur impedimenta, est prior, ut dictum est, in corp. art. et præcipuè in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, cap. 2 cœlest. Hierarch., parùm ante med.

Ad secundum dicendum quòd cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Unde Varro dicit quòd antiqui Romani diù sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primò, cùm dicitur: *Non habebis deos alienos.* Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideò opportunè prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cùm dicitur: *Non facies tibi sculptile;* et ipsarum imaginum cultus, cùm dicitur: *Non coles ea*, etc.

Ad tertium dicendum quòd omnes aliæ

(1) Ita Mss. et recentiores editi; antiqui nonnulli, *super spinas et tribulos*, quod nec est in textu Jerem.

superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso : et ideò omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur : *Non habebis deos alienos.*

Articulus III. — *Utrùm secundum præceptum Decalogi convenienter tradatur.* — (*Locis sup., art.* 1, *inductis.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* sic exponitur in Glossâ interl. Exod. 20 : *Non existimes creaturam esse filium Dei*, per quod prohibetur error contra fidem ; et Deut. 5 exponitur in Glossâ interl. : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, « *scilicet nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo :* » per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis, secundùm illud ad Col. 3, 17 : *Omne quodcumque facitis verbo vel opere, in nomine Domini facite.* Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quàm præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea, Exod. 20, exponitur in Glossâ interl. illud præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* jurando scilicet pro nihilo : unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quæ est scilicet sine judicio. Sed multò gravior est falsa juratio, quæ est sine veritate, et injusta juratio, quæ est sine justitiâ. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multò gravius peccatum est blasphemia, vel quicquid fiat verbo, vel facto in contumeliam Dei, quàm perjurium. Ergo blasphemia, et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminatè dici : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ

Respondeo dicendum quòd oportet priùs impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quàm eum in verâ religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter : uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis alteri indebitè exhibetur, quod pertinet ad superstitionem ; alio modo quasi per defectum reverentiæ, cùm scilicet Deus contemnitur ; quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est, quæst. 97, in divisione, et in art. seq. Superstitio autem impedit religionem quantùm ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundùm illud Isa. 28, 20 : *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus à corde hominis ; *et pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantùm ad hoc, ne Deus, postquàm susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quàm eum susceptum honorare.

Et ideò præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum quòd illæ expositiones sunt mysticæ ; litteralis autem expositio est quæ habetur Deuter. 5 : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet, *jurando pro re quæ non est.*

Ad secundum dicendum quòd non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed propriè illa quâ assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quòd per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundùm hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est in arg. 1.

Ad tertium dicendum quòd pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est : quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut supra dictum est, quæst. 93, art. 1, ad 3. Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundùm seipsam, quia non habet firmamentum veritatis ; quando autem aliquis jurat sine judicio ex aliquâ levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solùm ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum quòd, sicut ei qui instruitur in aliquâ scientiâ, primò proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideò inter præcepta Decalogi prohibetur perjurium, quod frequentiùs accidit quàm blasphemia, in quam homo rariùs prolabitur.

Ad quintum dicendum quòd nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una ; non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideò singulariter dixit : *Non assumes nomen Dei tui in vanum ;* quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

Articulus IV. — *Utrùm tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati.* — (1-2, *quæst.* 100, *art.* 5, *ad* 2, *et quæst.* 102, *art.* 4, *ad* 10, *et* 3, *dist.* 37, *art.* 5, *et Isa.* 56, *col.* 1, *fin.*, *et Job* 2, *col.* 2, *fin.*, *et Coloss.* 2, *lect.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est generale : nam super illud enim Luc. 13 :

Archisynagogus indignans, quòd sabbato curâsset, dicit Beda, lib. 4 Comment., cap. 13 : *Lex in sabbato non prohibet hominem curare; sed servilia opera facere, id est, peccatis gravari, prohibet.* Secundùm autem litteralem sensum est præceptum cæremoniale : dicitur enim Exod. 31, 13 : *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris.* Præcepta autem Decalogi et sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cæremonialia legis præcepta continent *sacra, sacrificia, sacramenta*, et *observantias*, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 101, art. 4. Ad sacra autem pertinebant non solùm sacri dies, sed etiam sacra loca, et sacra vasa, et alia hujusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconveniens est ergo quòd, prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de solâ observantiâ sabbati fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octavâ die, et sacerdotes, in templo sabbatis operantes; et Elias, 3 Reg. 19, cùm quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quòd in sabbato itineravit : similiter etiam sacerdotes, dùm septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Josue 6, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse : dicitur etiam Luc. 13, 15: *Nonne unusquisque vestrûm sabbato solvit bovem suum aut asinum, et ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in novâ lege observanda. Sed in novâ lege non servatur hoc præceptum nec quantùm ad diem sabbati, nec quantùm ad diem dominicam, in quâ et cibi coquuntur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbati.

Sed contra est Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum quòd, remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est, art. 2 et 3 huj. quæst., consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in verâ religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scripturâ divinâ traditur nobis cultus interior sub aliquibus (1) corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur (2) per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritûs sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori (3) cultu secundùm aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideò in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, à quo requievisse dicitur Deus septimâ die, in cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo. Et ideò. Exod. 20, 11, præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus cœlum et terram, et in septimâ die requievit.*

Ad primum ergo dicendum quòd præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem est quantùm ad hoc quòd homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quòd cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, quâ mens hominis in Deo reficitur, secundùm dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed in quantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundùm allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septimâ die : et similiter secundùm moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo. Et secundùm hoc quodammodò est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundùm significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patriâ. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, in quantum est præceptum morale, non in quantum est cæremoniale.

Ad secundum dicendum quòd aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideò convenientiùs debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quàm aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum quòd in observantiâ sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cùm subditur : *Septimâ die Domini Dei tui non facies omne opus.* Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. 23, 3 : *Omne opus* servile *non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur à servitute. Est autem triplex servitus : una quidem quâ homo servit peccato, secundùm illud Joan. 8, 34 : *Qui facit peccatum, servus est peccati*, et secundùm hoc

(1) Ita cum Mss. editi passim. Nicolaius : *Sicut autem Scriptura divina tradit nobis sub aliquibus*, etc.

(2) Al., *debetur.*

(3) Cod. Camer., *de interiori.* Ita verò cum aliis Mss. editi communiùs.

omne opus peccati dicitur servile; alia verò servitus est quâ homo servit homini: est autem homo alterius servus, non secundùm mentem, sed secundùm corpus, ut supra habitum est, qu. 104, art. 5, et art. 6, ad 1; et ideò opera servilia secundùm hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit; tertia autem est servitus Dei, et secundùm hoc opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quòd, sicut dicitur Joan. 7, 23, *circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Inde etiam est quòd, sicut dicitur Matth. 12, 5, *sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant,* id est, corporaliter in sabbato operantur *et sine crimine sunt.* Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actûs exercitium est contra observantiam sabbati, putà si quis doceat verbo vel scripto. Unde Num. 28 dicit Glossa (ord. Orig., hom. 23 in Num., sup. illud : *Die autem sabbati*) quòd *fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati, lector autem divinæ legis, vel doctor ab opere suo non desinit; nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt.* Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, in quantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur à rebus divinis per opus peccati quàm per opus licitum, quamvis sit corporale, ideò magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quàm qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 3 ante med. : *Meliùs faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quàm si in theatro seditiosus existeret; et meliùs fœminæ eorum die sabbati lanam facerent, quàm quòd totâ die in neomeniis suis impudicè saltarent.* Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia in tantum servilia dicuntur, in quantum propriè pertinent ad servientes; in quantum verò sunt communia servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quàm liber tenetur in necessariis providere non tantùm sibi, sed etiam proximo : præcipuè quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundùm illud Prov. 24, 2 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem;* secundariò autem etiam in damno rerum vitando, secundùm illud Deuter. 22, 1 : *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo.* Et ideò opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum : non enim est contra observantiam sabbati quòd aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur 1 Machabæorum 2; similiter nec etiam Elias fugiens à facie Jezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus, Matth. 12, excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati : unde dicitur Joan. 7, 23 : *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum; unde dicit Dominus, Matth. 12, 2 : *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit, et levabit eam.*

Ad quartum dicendum quòd observantia diei dominicæ in novâ lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figularis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideò non est ita arcta prohibitio operandi in die dominicâ, sicut in die sabbati; sed quædam opera conceduntur in die dominicâ quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi; et etiam in quibusdam operibus prohibitis faciliùs, propter necessitatem dispensatur in novâ quàm in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quàm nec in modico præterire oportet; opera autem secundùm se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

ARTICULUS V. — *Utrùm convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.* — (3, *dist.* 37, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, et gratia, et alia, de quibus dictum est quæst. 101, 102 et seq. Ergo videtur quòd non debuit dari speciale præceptum de pietate, cùm de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solùm exhibet cultum parentibus, sed patriæ, et etiam aliis sanguine conjunctis, et patriæ benevolis, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 1 et 2. Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solùm de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solùm debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quòd hi qui honorant parentes, citò moriuntur : et è contrario qui parentes non honorant, diù vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio : *Ut sis longævus super terram.*

In contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum quòd præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maximè obligamur parentibus; et ideò immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium : et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 101, art. 2, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideò inter præcepta Decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quàm ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum quòd per prius aliquid debetur parentibus quàm patriæ et consanguineis : quia per hoc quòd sumus nati à parentibus, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideò cùm præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quàm ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominùs tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum quòd parentibus, in quantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, putà in quantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est. quæst. 101, art. 2. Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideò inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in quâ, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum quòd longævitas promittitur honorantibus parentes, non solùm quantùm ad futuram vitam, sed etiam quantùm ad præsentem, secundùm illud Apostoli 1 ad Tim. 4, 8 : *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ.* Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundùm quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum à parentibus habemus : et ideò ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquàm ingratus, meretur vitâ privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est 1-2, quæst. 14, art. 12, ideò quandoque secundùm occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maximè futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citiùs vitâ privantur; alii verò qui sunt impii in parentes, diutiùs vivunt.

ARTICULUS VI. — *Utrùm alia sex præcepta Decalogi convenienter tradantur.* — (*3, dist. 37, art. 2, quæst. 1.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quòd aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quòd ei debitum reddat, secundùm illud Rom. 13, 7 : *Reddite omnibus debita.* Sed in sex ultimis præceptis solùm prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt, quæst. 72 et seq. Ergo videtur quòd inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi : uno modo, secundùm quòd est actus voluntatis, ut dicitur Sap. 6 : *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum;* alio modo secundùm quòd est actus sensualitatis, sicut dicitur Jacobi, 4 : *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundùm hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi existentes : similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliquâ speciali ratione obligatur, ita etiam per justitiam propriè dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideò post præcepta tria pertinentia ad religionem, quâ redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis, quâ redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliquâ speciali ratione debetur, necesse fuit quòd ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum quòd communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum; et ideò præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quæ possunt proximis inferri, tanquàm communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea verò quæ sunt proximis exhibenda, diversi-

modò exhibentur diversis : et ideò non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum quòd omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquàm ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ verò inferuntur in personam conjunctam, et maximè per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ verò pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemiæ, et si qua hujusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius justitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum quòd per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis; sed prohibetur directè consensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum quòd homicidium secundùm se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis : furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideò fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUÆSTIO CXXIII.

De fortitudine. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine : et primò de ipsâ virtute fortitudinis; secundò de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quartò de præceptis ad ipsam pertinentibus.

Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria : primò quidem de ipsâ fortitudine; secundò de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio; tertiò de vitiis oppositis ipsi fortitudini.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrùm fortitudo sit virtus; 2° utrùm sit virtus specialis; 3° utrùm fortitudo sit solùm circa timores et audacias; 4° utrùm sit solùm circa timorem mortis; 5° utrùm sit solùm in rebus bellicis; 6° utrùm sustinere sit præcipuus actus ejus; 7° utrùm operetur propter proprium bonum; 8° utrùm habeat delectationem in suo actu; 9° utrùm fortitudo maximè consistat in repentinis; 10° utrùm utatur irâ in suâ operatione; 11° utrùm sit virtus cardinalis; 12° de comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

Articulus primus. — *Utrùm fortitudo sit virtus.* — (*Inf., art.* 3, 4 *et* 5, *et quæst.* 124, *art.* 2, *corp., et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1, *et opusc.* 42, *cap.* 17, *et psal.* 17, *com.* 2, *et* 3 *Ethic., lect.* 18, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus 2 ad Corinth. 12, 9 : *Virtus in infirmitate perficitur.* Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 57, art. 2, qu. 52, art. 3, neque videtur esse virtus moralis, quia, ut Philosophus dicit in 3, cap. 7 et 8, *videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites,* quæ magis pertinent ad artem quàm ad virtutem moralem : *quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones,* putà propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 4. Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maximè consistit in animâ : est enim *bona qualitas mentis,* ut supra dictum est, ibid. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quòd fortitudo non sit virtus.

Sed contra est quòd Augustinus in libro de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, 21 et 22, fortitudinem inter virtutes enumerat.

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Unde virtus hominis, de quâ nunc loquimur, est quæ facit bonum hominem, et opus ejus bonum reddit. Bonum autem hominis est secundùm rationem esse, secundùm Dionysium, cap. 4 de div. Nom., part. 4 lect. 22. Et ideò ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundùm rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit : uno modo secundùm quòd ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales; alio modo, secundùm quòd ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam; tertio modo, secundùm quòd tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : uno modo per hoc quòd attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat : et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quòd voluntas repellitur ab eo quod est secundùm rationem, propter aliquod difficile quod incumbit; et ad hoc impedimentum tollendum, requiritur fortitudo mentis, quâ scilicet hujusmodi difficultatibus resistat; sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit.

Unde manifestum est quòd fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundùm rationem esse.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de quâ Apostolus loque-

batur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quòd pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis; et quòd homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum quòd exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliquâ aliâ causâ quàm ex virtute. Et ideò Philosophus in 3 Ethic., cap. 8, ponit quinque modos eorum qui similitudinariè dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter : primò quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile : quod in tres modos dividitur; quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi : quandoque hoc accidit propter hoc quòd homo est bonæ spei ad pericula vincenda; putà cùm expertus est se sæpè pericula evasisse : quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quamdam; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit in lib. 1 de Re militari, cap. 1 : *Nemo facere metuit quod se benè didicisse confidit.* Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis sive tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, putà honoris, voluptatis vel lucri, vel alicujus incommodi vitandi, putà vituperii, afflictionis vel damni.

Ad tertium dicendum quòd ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est in solut. ad 1. Nec tamen est contra rationem virtutis, quòd ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, 1–2, quæst. 13, art. 1.

Articulus ii. — *Utrùm fortitudo sit virtus specialis.* — (1–2, *quæst.* 61, *art.* 3 *et* 4, *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *corp.*, *et ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sapient. 8, 7, quòd *sapientia sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem :* et ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cùm ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quòd fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 39, in princ. : « Non mediocris animi est « fortitudo, quæ sola defendit ornamenta vir- « tutum omnium, et judicia custodit, et quæ « inexpiabili prælio adversùs omnia vitia de- « certat, invicta ad labores, fortis ad pericula, « rigidior adversùs voluptates, dura adversùs « illecebras, avaritiam fugat tanquàm labem « quamdam, quæ virtutem effeminet; » et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 4, ante med. Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed contra est quòd 22 Moral., cap. 1, à med., Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1–2, quæst. 61, art. 3 et 4, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest : uno modo, secundùm quòd absolutè importat quamdam animi firmitatem, et secundùm hoc est generalis virtus, vel potiùs conditio cujuslibet virtutis, quia, si ut Philosophus dicit in 2 Ethic., loc. cit., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo, secundùm quòd importat firmitatem tantùm in sustinendis et repellendis his in quibus maximè difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus : unde Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum quòd, secundùm Philosophum in 1 de Cœlo, text. 116, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundùm quam aliquis potest resistere corrumpentibus; alio modo, secundùm quòd est principium agendi, ut patet in 5 Metaph., text. 17. Et ideò quia hæc acceptio est communior; nomen virtutis, secundùm quòd importat ultimum talis potentiæ, est commune : nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quàm habitus quo quis potest benè operari. Secundùm autem quòd importat ultimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum quòd Ambrosius accipit fortitudinem largè, secundùm quòd importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundùm quòd est specialis virtus, habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quòd sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minùs difficilia.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procedit de fortitudine primo modo dictâ.

Articulus iii. — *Utrùm fortitudo sit circa timores et audacias.* — (*Inf.*, *art.* 6, *corp.*, *et qu.* 126, *art.* 2, *corp.*, *et qu.* 157, *art.* 1, *corp.*, *et qu.* 141, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 2, *et part.* 1, *quæst.* 11, *art.* 1, *ad* 2, *et quæst.* 95, *art.* 2, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 33, *art.* 2, *et Virt. quæst.* 1, *art.* 4, *corp.*, *fin.*, *et art.* 5, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit circa timores et audacias.

Dicit enim Gregorius, 7 Moral., cap. 8, in princ. : *Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere.* Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quàm circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in suâ Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, et perpessio laborum.* Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solùm opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 45, art. 1, ad 2, cùm de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quàm circa spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 9, quòd fortitudo est circa timorem et audaciam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas à sequelâ rationis. Quòd autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam à malo difficultatem habente, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 42, art. 3 et 5, cùm de passionibus ageretur. Et ideò fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequelâ rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solùm firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderatè aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciæ.

Et ideò fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum et audaciarum moderativa.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius ibi loquitur de fortitudine justorum, secundùm quòd communiter se habet ad omnem virtutem; unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est; et subdit de his quæ pertinent propriè ad fortitudinem, secundùm quòd est specialis virtus, dicens: *Hujus mundi aspera pro æternis præmiis amare.*

Ad secundum dicendum quòd res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem à viâ rationis, nisi in quantum timentur. Et ideò oportet quòd fortitudo sit immediatè circa timores et audacias; mediatè autem circa pericula et labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad tertium dicendum quòd spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo; audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundùm accessum et recessum, ut supra dictum est, 1-2, qu. 45, art. 1. Et quia fortitudo propriè respicit temporalia mala retrahentia à virtute, ut patet per definitionem Tullii cit. in arg. 2, inde est quòd fortitudo propriè est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est, 1-2, qu. 45, art. 2.

ARTICULUS IV. — *Utrùm fortitudo sit solùm circa pericula mortis.* — (*Inf., art. 11 et 12, et 3, dist. 33, quæst. 2, art. 3, ad 6, et 4, dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 2, ad 1, et Virt. quæst. 1, art. 12, ad 6, et quæst. 5, art. 1, et 4, corp., et 3 Ethic., lect. 18.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non solùm sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa med., quòd *fortitudo est amor facilè tolerans omnia propter id quod amatur*; et in 6 Musicæ, cap. circa fin., dicit quòd *fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat.* Ergo fortitudo non est solùm circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solùm est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6, à med. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed contra est quod Andronicus dicit quòd *fortitudo est virtus irascibilis non facilè obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideò oportet quòd fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra majora, consequens est quòd stet firmus contra minora; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maximè autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 22, parùm à princ., quòd *vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris, ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit.* Et ideò virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad primum ergo dicendum quòd fortitudo benè se habet in omnibus adversis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solùm ex hoc quòd benè tolerat etiam maxima mala; ex aliis autem dicitur homo fortis secundùm quid.

Ad secundum dicendum quòd quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem; sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum :

et idem apparet in temperantiâ et aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale; et ideò oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum quòd extremum in virtutibus attenditur secundùm excessum rationis rectæ : et ideò si aliquis maxima pericula subeat secundùm rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V. — *Utrùm fortitudo propriè consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello.* — (*Inf., quæst.* 124, *art.* 2, *corp., et quæst.* 141, *art.* 8, *corp., et* 2, *dist.* 44, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 1, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non consistat propriè circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipuè de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur in rebus bellicis. Ergo fortitudo non propriè consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 35, in princ., quòd « fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. » Tullius etiam dicit in 1 de Offic., in tit. : *Fortius esse in rebus bellicis quàm in urbanis antecellere :* « Cùm plerique arbitrarentur res « bellicas majores esse quàm urbanas, mi- « nuenda est hæc opinio : sed si verè volu- « mus judicare, multæ res extiterunt urbanæ « majores clarioresque quàm bellicæ. » Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non propriè consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam : dicit enim Augustinus de Civ. Dei, lib. 19, cap. 12, circa princ., quòd *intentione pacis bella geruntur.* Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quòd aliquis debeat se periculo mortis exponere, cùm talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quòd virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 6, parùm ante fin., quòd *maximè est fortitudo circa mortem quæ est in bello.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est ad cujus rationem pertinet quòd semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directè imminere ex hoc quòd prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directè imminent homini propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter : uno modo generale, sicut cùm aliqui decertant in acie; alio modo particulare, putà cùm aliquis judex vel etiam persona privata non recedit à justo judicio timore gladii imminentis, vel cujuscumque periculi etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solùm quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine *bellum* dici potest. Et secundùm hoc concedendum est quòd fortitudo propriè est circa pericula mortis quæ est in bello.

Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortis benè se habet; præsertim quia cujuscumque mortis (1) homo potest periculum subire propter virtutem; putà cùm aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cùm non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad primum ergo dicendum quòd martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus : ideò eorum fortitudo præcipuè commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica, unde dicuntur *fortes facti in bello.*

Ad secundum dicendum quòd res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella; et ita etiam circa hujusmodi potest esse propriè dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum quòd pax reipublicæ est secundùm se bona : nec redditur mala ex hoc quòd aliqui malè eâ utuntur : nam et multi alii sunt qui benè eâ utuntur; et multò pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, et sacrilegia, quàm ex eâ occasionentur, quæ præcipuè pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI. — *Utrùm sustinere sit principalis actus fortitudinis.* — (*Sup., art.* 3, *corp., et inf., art.* 8, *corp., et art.* 10, *ad* 3, *et art.* 11, *ad* 1, *et quæst.* 124, *art.* 2, *ad* 3, *et quæst.* 141, *art.* 2, *et* 3, *corp., et* 2, *dist.* 33, *quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 6, *et quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp., et Virt. quæst.* 1, *art.* 12, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est *circa difficile et bonum*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circa fin. Sed difficilius est aggredi quàm sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, majoris potentiæ esse videtur quòd aliquid possit in aliud agere, quàm quòd ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cùm ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quòd magis ad fortitudinem pertineat aggredi quàm sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contra-

(1) Ita Mss. editi libri passim. Cod. Alcan., *præsertim etiam cujuslibet mortis.*

riorum aliud contrarium, quàm simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solùm habet quòd non timet; ille autem qui aggreditur, contrariè movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quòd cùm fortitudo retrahat maximè animum à timore, magis pertineat ad eam aggredi quàm sustinere.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 19, circa princ., quòd *in sustinendo tristia maximè aliqui fortes dicuntur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., et Philosophus dicit in 3 Ethic., loc. cit., *fortitudo est magis circa timores reprimendos quàm circa audacias moderandas.* Difficilius enim est timorem reprimere quàm audaciam moderari, eò quòd ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundùm quòd moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionem timoris.

Et ideò principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis quàm aggredi.

Ad primum ergo dicendum quòd sustinere est difficilius quàm aggredi, triplici ratione: primò quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente; qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quàm cum debiliori. Secundò, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri à præsentibus quàm à futuris. Tertiò, quia sustinere importat diuturnitatem temporis; sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diù manere immobilem quàm subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, quòd *quidam sunt prævolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem è contrario se habent.*

Ad secundum dicendum quòd sustinere importat quidem passionem corporis; sed actum animæ fortissimè inhærentis bono: ex quo sequitur quòd non cedat passioni corporali imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quàm circa corpus.

Ad tertium dicendum quòd ille qui sustinet, non timet, præsente jam causâ timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

Articulus vii. — *Utrùm fortis operetur propter bonum proprii habitûs.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortis non operetur propter bonum proprii habitûs. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quàm ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quòd fortis agat propter bonum proprii habitûs.

2. Præterea, Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 8, ante med. « Virtutes, quas propter « solam beatitudinem amamus, sic persuade- « re quidam nobis audent, » scilicet dicendo eas propter se appetendas, « ut ipsam beati- « tudinem non amemus. Quod si faciant, « etiam ipsas amare utique desistimus, quan- « do illam, propter quam solam istas amavi- « mus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin., quòd *fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens.* Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitûs.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, ante med., quòd *forti fortitudo est bonum.* Talis autem est finis.

Respondeo dicendum quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat; sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materiâ. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani.

Sic ergo dicendum est quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu, intendit enim agere secundùm convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est. Aliæ verò duæ procedunt de fine ultimo.

Articulus viii. — *Utrùm fortis delectetur in suo actu.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim *est operatio connaturalis habitûs non impedita,* ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4, 6 et 8. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, ad Galat. 5, super illud: *Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax,* dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia *mentem hominis sanctâ et sincerâ delectatione reficiunt.* Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3

Ethic., cap. 9, quòd *fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 31, art. 3, 4 et 5, cùm de passionibus ageretur, duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ : et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundùm apprehensionem animæ; putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solùm in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum, et quæ ad ea pertinent; et iterùm sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et ideò fortis ex unâ parte habet unde delectetur, scilicet secundùm delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus; ex aliâ verò parte habet unde doleat et animaliter, dùm considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur 2 Machab. 6, 30, quòd Eleazarus dixit : *Diros corporis sustineo dolores; secundùm animam verò propter timorem tuum libenter hæc patior.*

Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi fortè propter abundantem Dei gratiam, quæ fortiùs elevat animam ad divina, in quibus delectatur quàm à corporalibus pœnis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cùm super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quòd videbatur sibi super roseos flores ambulare.

Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur à corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideò Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 9, et lib. 2, cap. 3, quòd *à forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quòd non tristetur.*

Ad primum ergo dicendum quòd vehementia actûs vel passionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu : et ideò per dolorem sensûs impeditur mens fortis ne in propriâ operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum quòd opera virtutum sunt delectabilia præcipuè propter finem, possunt autem ex suî naturâ esse tristia, et præcipuè hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 9, ad fin., quòd *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præter quàm in quantum finem attingit.*

Ad tertium dicendum quòd tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quòd à magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

ARTICULUS IX. — *Utrùm fortitudo maximè consistat in repentinis.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non maximè consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio.* Ergo fortitudo non consistit maximè in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 38, circa med. : « Fortis viri est non dissimulare, cùm aliquid immineat, sed prætendere, et tanquàm explorare de speculâ quâdam mentis, et obviare cogitatione providâ rebus futuris, ne fortè dicat postea : « Ideò in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. » Sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum; ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, à med., quòd *fortis est bonæ spei.* Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, ad fin., quòd *fortitudo maximè est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia.*

Respondeo dicendum quòd in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : unum quidem quantùm ad electionem ipsius; et sic fortitudo non est circa repentina; eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut faciliùs ea ferre : quia, ut Gregorius dicit in quâdam homil., 25 in Evang., in princ., *jacula quæ prævidentur, minùs feriunt; et nos mala mundi faciliùs ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur.*

Aliud verò considerandum est in operatione fortitudinis quantùm ad manifestationem virtuosi habitûs; sic fortitudo maximè est circa repentina, quia secundùm Philosophum in 3 Ethic., cap. 8, ad fin., in repentinis periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus : habitus enim agit in modum naturæ. Unde quòd aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cùm necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maximè manifestat quòd sit fortitudo habitualis in animo confirmata.

Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturnâ præmeditatione animum suum contra pericula præparare : quâ etiam præparatione fortis utitur, cùm tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. — *Utrùm fortis utatur irâ in suo actu.* — (*Infra, art.* 2, *ad* 1, *et Ver. quæst.* 26, *art.* 7, *corp., fin., et* 3 *Ethic., lect.* 17.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortis non utatur irâ in actu suo : nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti irâ pro suo

arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cùm velit, et deponere cùm velit : ut enim Philosophus dicit in libro de Memoriâ, cap. 2, sub fin., quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium suî assumere id quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit : unde Seneca dicit in lib. 1 de Irâ, cap. 16, inter princ. et med. : « Non ad providendum tantùm, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio : et quid stultius est quàm hanc ab iracundiâ petere præsidium? rem stabilem ab incertâ, fidelem ab infidâ, sanam ab ægrâ? » Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3 Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementiùs exequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam : unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, quòd feræ propter tristitiam sive dolorem incitantur ad pericula ; et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., loc. cit., quòd *furor cooperatur fortibus.*

Respondeo dicendum quòd de irâ et de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 2, aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim iram et omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosi excludebant. Peripatetici verò, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione.

Et fortè quantùm ad rem non differebant, sed solùm quantùm ad modum loquendi : nam Peripatetici omnes motus appetitûs sensitivi qualitercumque se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 2. Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quòd cooperetur ad promptiùs agendum, idcircò ponebant et iram et alias passiones animæ assumendas esse à virtuosis, moderatas secundùm imperium rationis. Stoici verò vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitûs sensitivi, unde nominabant eas ægritudines vel morbos : et ideò penitùs eas à virtute separabant.

Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum quòd ira moderata secundùm rationem subjicitur imperio rationis; unde consequens est ut homo eâ utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum quòd ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab eâ accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directè contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum quòd cùm fortitudo, sicut dictum est art. 6 hujus quæst., habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quàm alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem; et sic directè cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundùm propriam rationem succumbit nocivo; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum; vel in quantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est, 1-2, qu. 47, art. 3, vel in quantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundùm propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis vult potiùs in pericula incidere quàm delectabili carere. Et ideò Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, à med., quòd *inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, et accipiens electionem, et cujus gratiâ,* scilicet debito fine, *fortitudo fit vera* (1).

Articulus xi. — *Utrùm fortitudo sit virtus cardinalis.* — (*Inf., quæst.* 141, *art.* 7, *et* 1-2, *quæst.* 41, *art.* 2, *et* 3, *et quæst.* 66, *art.* 2, *et* 4, *corp., et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3 *et* 4, *et Virt. quæst.* 1, *art.* 12, *ad* 25 *et* 26, *et quæst.* 5, *art.* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est art. præc., maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis; nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directè ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipuè versatur vita humana sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raró occurrunt in vitâ humanâ. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

Sed contra est quòd Gregorius, 22 Moral., cap. 1, à med., et Ambrosius super Luc., cap. 6, super illud : *Beati pauperes,* et Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales sive principales.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 61, art. 3 et 4, virtutes cardinales sive principales dicuntur quæ præ-

(1) Ita omnes edit. post Garciam. Cod. Alcan., *fortitudo sic fuit vera.* Edit. Rom., *fortitudo fuit.*

cipuè sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur *firmiter operari*, ut patet in 2 Ethic., cap. 4. Laudem autem firmitatis potissimè sibi vindicat fortitudo. Tantò enim magis laudatur qui firmiter stat, quantò habet graviùs impellens ad cadendum vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundùm rationem, et bonum delectans et malum affligens. Sed graviùs impellit dolor corporis quàm voluptas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 36, aliquant. à princ. : *Nemo est qui non magis fugiat dolorem quàm appetat voluptatem. Namque videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu.* Et inter dolores animi et pericula maximè timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum quòd audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quo præcipuè commendatur firmitas ejus ; per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra dictum est, 1-2, qu. 25, art. 4.

Ad secundum dicendum quòd virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit ; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum quòd quamvis pericula mortis raró immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dùm scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, et etiam propter alia bona quæ facit.

ARTICULUS XII. — *Utrùm fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.*

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 35, in princ. : *Est fortitudo velut cæteris excelsior.*

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quàm res ejus. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis ; justitia autem et aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Justitiâ : In justitiâ virtutis splendor est maximus, ex quâ viri boni nominantur.*

5. Præterea, Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 19, parùm à princ. : *Necesse est maximas esse virtutes quæ maximè aliis utiles sunt.* Sed liberalitas videtur magis utilis quàm fortitudo. Ergo est major virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 6 de Trin., cap. 8, parùm à princ., *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius ;* unde tantò aliqua virtus major est, quantò melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundùm Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis ; justitia autem est hujus boni factiva (1), in quantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maximè est efficax ad hoc quòd hominem faciat recedere à bono rationis : post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactûs maximè inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effectivè ; et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservativè secundùm remotionem impedimenti.

Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda justitia, tertia fortitudo, quarta temperantia ; et post has cæteræ virtutes.

Ad primum ergo dicendum quòd Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundùm quamdam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis, et in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit : *Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, dividitur in res bellicas et domesticas.*

Ad secundum dicendum quòd ratio virtutis magis consistit in bono quàm in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundùm rationem boni quàm secundùm rationem difficilis.

Ad tertium dicendum quòd homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter justitiam conservandam : et ideò laus fortitudinis dependet quodammodò ex justitiâ. Unde Ambrosius dicit in 1 de Offic., c. 35, ante med., quòd *fortitudo sine justitiâ iniquitatis est materia : quò enim validior est, eò promptior ut inferiorem opprimat.*

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum quòd liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis ; sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideò Philosophus dicit in Rhet., cap. 9, à princ., quòd *justi et fortes maximè amantur, quia sunt maximè utiles in bello et in pace.*

QUÆSTIO CXXIV.

DE MARTYRIO. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de martyrio : et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrùm martyrium sit actus virtutis ; 2° cujus virtutis sit actus ; 3° de perfectione hujus actûs ; 4° de pœnâ martyrii ; 5° de causâ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm martyrium sit actus virtutis.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Nicol., *fructus.*

martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de Innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius sup. Matth., can. 1, in fin., quòd *in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur*. Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est, quæst. 64, art. 5, per quod tamen martyrium consummatur; dicit enim Augustinus in 1 de Civ. Dei, cap. 26, in princ., quòd *quædam sanctæ fœminæ tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitiæ devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctæ sunt, earumque martyria in catholicâ Ecclesiâ veneratione celeberrima frequentantur*. Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quòd aliquis spontè se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quòd aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed contra est quòd præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundùm illud Matth. 5, 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum*. Ergo martyrium est actus virtutis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 1 et 3, ad virtutem pertinet quòd aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate sicut in proprio objecto, et in justitiâ sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet, quæst. 109, art. 1 et 2, et qu. præc., art. 12. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et justitiâ contra persequentium impetus. Unde manifestum est quòd martyrium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dixerunt quòd in innocentibus acceleratus est miraculosè liberi arbitrii usus, ita quòd etiam voluntariè martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur, ideò meliùs dicendum est quòd martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita et in occisis propter Christum meritum martyrii Christi (1) operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiph., 66, de Divers., cap. 3, in med., quasi eos alloquens: *Ille de vestrâ coronâ dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem, quâ in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in quâ pro Christo passuro passionem sustineretis*.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus ibidem dicit, *esse possibile quòd aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiæ, ut istarum sanctarum memoriam sic honoraret*.

Ad tertium dicendum quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra, quæst. 108, art. 1, ad 4, quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc, vel illud facere, cùm fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundùm præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundùm rationem agat. Et hoc præcipuè videtur observandum in martyrio, quod consistit in debitâ sustinentiâ passionum injustè inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injustè agendi; sed si alius injustè egerit, ipse moderatè tolerare debet.

ARTICULUS II. — *Utrùm martyrium sit actus fortitudinis*.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim μάρτυρ in græco, quasi *testis*. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundùm illud Act. 1, 8: *Eritis mihi testes in Jerusalem*, etc., et Maximus dicit in quodam sermone: *Mater martyrii est fides catholica, in quâ illustres athletæ suo sanguine subscripserunt*. Ergo martyrium est potiùs actus fidei quàm fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipuè pertinet quæ ad ipsum inclinat, et quæ ad ipsum manifestatur, et sine quâ ipse non valet. Sed ad martyrium præcipuè inclinat charitas: unde in quodam sermone Maximi dicitur: *Charitas Christi in suis martyribus vincit*. Maximè etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundùm illud Joan. 15, 13: *Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo martyrium magis est actus charitatis quàm fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quodam sermone de S. Cypriano: *Facile est martyrem celebrando venerari, magnum verò fidem ejus et patientiam imitari*. Sed in unoquoque actu virtutis præcipuè laudatur virtus cujus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quàm fortitudinis.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in epist. ad martyres et confessores, lib. 2, epist. 6, parùm à princ.: *O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo præconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 1 et seq., ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maximè contra pericula,

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *meritum Christi*, item *meritum martyrii* tantùm.

et præcipuè contra pericula mortis, et maximè ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quòd in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dùm fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit in quodam serm., loc. sup. cit.: *Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen, et in prælio stetisse servos Christi voce liberâ, mente incorruptâ, virtute divinâ.* Unde manifestum est quòd martyrium est fortitudinis actus: et propter hoc de martyribus legit Ecclesia: *Fortes facti sunt in bello.*

Ad primum ergo dicendum quòd in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum unum est bonum, in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis; aliud est ipsa firmitas, quâ quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono; et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitiâ humanâ, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet, ita etiam fortitudo gratuita firmat animam hominis in bono justitiæ Dei, *quæ est per fidem Christi Jesu*, ut dicitur ad Rom. 3, 22. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum quòd ad actum martyrii inclinat quidem charitas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quòd martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam est quòd utramque virtutem manifestat. Quòd autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideò sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum quòd, sicuti dictum est quæst. præc., art. 6, principalior actus fortitudinis est sustinere; ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actûs principalis, qui est sustinere, inde est quòd concomitanter in martyribus patientia commendatur.

Articulus iii. — *Utrùm martyrium sit actus maximæ perfectionis.* — (*Inf., quæst.* 184, *art.* 5, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis: dicit enim Apostolus ad Rom. 10, 10: *Corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem*; et 1 Joan. 3, 16, dicitur quòd *nos debemus pro fratribus animas nostras ponere.* Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quòd aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quàm quòd Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium: unde Gregorius dicit, ult. Moral., cap. 10, parùm à princ., quòd *obedientia cunctis victimis præfertur.* Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse quàm seipsum in bono conservare: quia *bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis*, secundùm Philosophum in 1 Ethic., cap. 2, in fin. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quàm actus martyrii.

Sed contra est quòd Augustinus in lib. de sanctâ Virginitate, cap. 46, in fin., præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maximè ad perfectionem pertinere videtur.

Respondeo dicendum quòd de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter: uno modo secundùm speciem actûs ipsius, prout comparatur ad virtutem proximè elicientem ipsum: et sic non potest esse quòd martyrium, quod consistit in debitâ tolerantiâ mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus, quia tolerare mortem non est laudabile secundùm se, sed solùm secundùm quòd ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, putà ad fidem et ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cùm sit finis, melior est.

Alio modo potest considerari actus virtutis, secundùm quòd comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis, et ex hâc parte præcipuè aliquis actus habet quòd ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut Apostolus dicit ad Col. 3, 14, *charitas est vinculum perfectionis.* Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maximè demonstrat perfectionem charitatis: quia tantò magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quantò pro eâ rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quòd inter omnia alia bona præsentis vitæ maximè amat homo ipsam vitam, et è contrario maximè odit ipsam mortem, et præcipuè cum doloribus corporalium tormentorum, *quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, inter princ. et med. Et secundùm hoc patet quòd martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundùm suum genus, quasi maximæ charitatis signum, secundùm illud Joan. 15, 13: *Majorem charitatem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum quòd nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit in lib. de adulterinis Conjugiis, cap. 13, quòd aliquis incidit in necessitatem continentiæ servandæ propter absentiam, vel infirmitatem uxoris. Et ideò non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis: est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non

est de necessitate salutis, putà cùm ex zelo fidei et charitate fraternâ multoties leguntur sancti martyres spontè se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundùm præparationem animi.

Ad secundum dicendum quòd martyrium complectitur id quod summum in obedientiâ esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo ad Philipp. 2, 8, quòd *factus est obediens usque ad mortem.* Unde patet quòd martyrium secundùm se est perfectius quàm obedientia absolutè dicta.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de martyrio secundùm propriam speciem actûs, ex quâ non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

Articulus iv. — *Utrùm mors sit de ratione martyrii.* — (4, *dist.* 49, *quæst.* 5, *art.* 3, *qu.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus in serm. de Assumpt. (seu epist. ad Paul. et Eustoch., inter med. et fin.) : *Rectè dixerim quòd Dei Genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit;* et Gregorius dicit hom. 3 in Evang., in fin. : *Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.* Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servandâ aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam; et ita videtur quòd corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Luciâ. Ergo videtur quòd martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quàm si etiam perderet corporalem vitam; unde et Lucia dicit : *Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

3. Præterea martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solùm mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit in 6 Musicæ, cap. 15, ad fin. Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Hebr. 10, unde et sancti Marcelli papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quòd aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est art. præc., et art. 2 hujus qu., ad 1. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed contra est quod Maximus dicit in quodam sermone de Martyr., quòd *vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide vivendo.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 2 huj. qu., martyr dicitur quasi testis fidei christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Heb. 11.

Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiù autem homini remanet vita corporalis, nondùm se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueverunt enim homines et consanguineos, et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Job induxit, Job 2, 4 : *Pellem pro pelle, et cuncta quæ homo habet, dabit pro animâ suâ,* id est, pro vitâ suâ corporali. Et ideò ad perfectam rationem martyrii requiritur quòd aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum quòd illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem.

Ad secundum dicendum quòd in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrùm hoc mulier patiatur propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis : et ideò apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens : unde hoc non propriè habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 4 et 5, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter; et ideò nec martyrium propriè dicitur pro solâ tolerantiâ carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi fortè secundùm quòd ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum quòd meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsâ voluntariâ sustinentiâ mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quòd aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diù vivat : in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

Articulus v. — *Utrùm sola fides sit causa martyrii.* — (4, *dist.* 49, *qu.* 5, *art.* 3, *qu.* 2, *corp., et ad* 9, 10 *et* 12, *et Rom.* 8, *lect.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim 1 Petr. 4, 15 : *Nemo vestrûm patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi; si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.* Sed ex hoc dicitur aliquis christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solùm ex testimonio veritatis divinæ ; alioquin si quis

moreretur pro confessione veritatis geometriæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr : quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune, quia *bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis*, secundùm Philosophum in 1 Ethic., cap. 2, in fin. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maximè videretur quòd illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur : quod Ecclesiæ observatio non habet; non etiam militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 10 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ord. et Hieron. in hunc loc. ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solùm fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundùm pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit : unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideò cujuslibet martyrii causa est fidei veritas.

Sed ad fidei veritatem non solùm pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio; quæ quidem fit non solùm per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundùm illud Jacobi 2, 18 : *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde et de quibusdam dicitur ad Titum 1, 16 : *Confitentur verbis se nôsse Deum, factis autem negant.* Et ideò omnium virtutum opera, secundùm quòd referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quòd Deus hujusmodi opera à nobis requirit, et nos pro eis remunerat : et secundùm hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesiâ celebratur, qui non pro negandâ fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum quòd christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solùm ex eo quòd habet fidem Christi, sed etiam ex eo quòd spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundùm illud Rom. 8, 9 : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus*; et etiam ex hoc quòd ad imitationem Christi peccatis moritur, secundùm illud ad Galat. 5, 24 : *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Et ideò ut christianus patitur, non solùm qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum quòd veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis : et ideò non dicitur esse veritas secundùm pietatem, unde nec ejus confessio potest esse directè martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, qu. 110, art. 3 et 4, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, in quantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum quòd bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quàm humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideò potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundùm quòd in Deum refertur.

QUÆSTIO CXXV.

De timore. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini; et primò, de timore; secundò, de intimiditate; tertiò, de audaciâ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm timor sit peccatum; 2° utrùm opponatur fortitudini; 3° utrùm sit peccatum mortale; 4° utrùm excuset vel diminuat peccatum.

Articulus primus. — *Utrùm timor sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est, 1-2, qu. 23, art. 4, et quæst. 42. Sed ex passionibus non laudamur neque vituperamur, ut patet in 2 Ethic., cap. 5, in med. Cùm ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quòd timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divinâ mandatur, est peccatum : quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur in psalm. 18, 8. Sed timor mandatur in lege Dei : dicitur enim ad Ephes. 6, 5 : *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore.* Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 3, et lib. 4, cap. 12. Sed timere est homini naturale; unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, in med., quòd *erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum, neque inundationes.* Ergo timor est peccatum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* et Ezech. 2, 6, dicitur : *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.*

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem : nam bonum actûs humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet, quæst. 119, art. 2, et quæst. 114, art. 1. Est autem hic debitus ordo ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda; et inter fugienda, quædam dictat esse magis fugienda quàm alia; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda quàm alia : et quantùm est bonum

prosequendum, tantùm est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quòd ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda quàm quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundùm rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd timor communiter dictus secundùm suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantùm ad hoc non importat rationem boni vel mali; et similiter est de quâlibet aliâ passione. Et ideò Philosophus dicit quòd passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinatè aut inordinatè se habent.

Ad secundum dicendum quòd timor ille ad quem inducit Apostolus est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum quòd mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentiâ nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda. Et ideò timor talium non est peccatum.

Articulus ii. — *Utrùm peccatum timoris opponatur fortitudini.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est, quæst. 123, art. 4 et 5. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis, quia super illud psal. 127 : *Beati omnes qui timent Dominum*, Glossa (ord. Aug.) dicit quòd *humanus timor est quo timemus pati pericula carnis vel perdere mundi bona;* et super illud Matth. 26 : *Oravit tertiò eumdem sermonem*, etc., dicit Glossa (ord. Aug., lib. 1 QQ. evangel., quæst. ult.) quòd *triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris et timor vilitatis.* Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quòd exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiæ exponit se morti; sicut Augustinus in 1 de Civ. Dei, cap. 24, narrat de Catone, qui, ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsâ.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est, quæst. 20, art. 1, et 1-2, qu. 40, art. 4. Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 7, timiditatem ponit fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 19, art. 3, et 1-2, quæst. 43, art. 1, omnis timor ex amore procedit; nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in quâlibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis : amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis.

Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in 3 Ethic., cap. 6, à med. Et ideò talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomasticè dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum quòd actus humani præcipuè dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet, qu. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 6, ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, ad fin., quòd *mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi : mollities est enim fugere laboriosa.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 45, art. 2, sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audaciâ moderatè, præexigitur spes; ita è converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quòd quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas; timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

Articulus iii. — *Utrùm timor sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 1, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantùm peccatum veniale, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 74, art. 4. Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit à Deo. Hoc autem non facit timor quia, super illud Judicum 7 : *Qui formidolosus est*, etc., dicit Glossa ord. quòd *timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuò potest.* Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solùm retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à præcepto, sed solùm à perfectione : quia super illud Deuteron. 20: *Qui est homo formidolosus, et corde pavido*, etc., dicit Glossa (ord. Isid.) : *Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit*. Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est quòd pro solo peccato mortali debetur pœna inferni : quæ tamen debetur timidis, secundùm illud Apoc. 21, 8 : *Timidis, et incredulis, et execratis*, etc., *pars erit in stagno ignis, et sulphuris, quod est mors secunda*. Ergo timiditas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., timor peccatum est secundùm quòd est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundùm rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitûs ; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solùm veniale. Quandoque verò hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, qui ex libero arbitrio refugit aliquid non secundùm rationem : et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divinâ, talis timor est peccatum mortale : alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de timore, secundùm quòd consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum quòd etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest meliùs dici quòd ille toto corde terretur cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quòd etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur quin persuasionibus revocari possit ; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum quòd Glossa illa loquitur de timore revocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale ; quandoque etiam non est peccatum, putà cùm aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS IV. — *Utrùm timor excuset à peccato.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est art. 1 hujus qu. Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excusat à peccato, maximè excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cùm mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

3. Præterea, omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato : timor etiam mali temporalis non excusat à peccato, quia sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 6, ante med., *inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non à propriâ malitiâ procedunt*. Ergo videtur quòd timor nullo modo excuset à peccato.

Sed contra est quod dicitur in Decret. 1, quæst. 1, cap. *Constat : Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideò quicumque, ut fugiat mala quæ secundùm rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minùs fugienda, non incurrit peccatum ; sicut magis est fugienda mors corporalis quàm amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur à peccato ; quod incurreret, si sine causâ legitimâ prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundùm rationem sunt minùs fugienda, incurrat mala quæ secundùm rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quàm mala corporis ; corporis autem magis quàm mala exteriorum rerum. Et ideò si quis incurrat mala animæ, id est, peccata, fugiens mala corporis, putà flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, putà damnum pecuniæ, aut si sustineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter à peccato. Diminuitur tamen secundùm aliquid ejus peccatum, quia minùs voluntarium est quod ex timore agitur ; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem.

Unde Philosophus, lib. 3 Ethic., cap. 1, hujusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad primum ergo dicendum quòd timor non excusat ex eâ parte quâ est peccatum, sed ex eâ parte quâ est involuntarium.

Ad secundum dicendum quòd, licèt mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad tertium dicendum quòd secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quòd

mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundùm Augustinum in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 28 et 29, hujusmodi temporalia sunt minima bona; quod etiam Peripatetici senserunt; et ideò contraria eorum sunt quidem timenda; non tamen multùm, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundùm virtutem.

QUÆSTIO CXXVI.

De intimiditate. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrùm intimidum esse sit peccatum; 2° utrùm opponatur fortitudini.

Articulus primus. — *Utrùm intimiditas sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justi, non est peccatum. Sed in commendationem viri justi dicitur Proverb. 28, 1 : *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, *maximum terribilium est mors*, secundùm Philosophum in 3 Ethic., cap. 6, à med. Sed nec mortem oportet timere, secundùm illud Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, etc.; nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundùm illud Isa. 51, 12 : *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea, timor ex amore nascitur, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 2. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia, ut Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 28, in princ., *amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cœlestis.* Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed contra est quod de judice iniquo dicitur Luc. 18, 2, quòd *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.*

Respondeo dicendum quòd quia timor ex amore nascitur, idem judicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo; ut scilicet amentur hujusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundùm quòd eis utendum est propter ultimum finem. Unde quòd aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum.

Nunquàm tamen à tali amore aliquis totaliter decidit: quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest; propter quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 29 : *Nemo unquàm carnem suam odio habuit.* Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quòd aliquis minùs quàm debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter hoc quòd minùs debito amet ea. Sed quòd nullum horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quòd æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbiâ animi de se præsumentis et alios contemnentis, secundùm quod dicitur Job 41, 24 : *Factus est ut nullum timeret : omne sublime videt;* quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, circ. med., quòd *Celtæ propter stultitiam nihil timent.* Unde patet quòd esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusat à peccato, si sit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd justus commendatur à timore non retrahente eum à bono, non quòd sit absque omni timore : dicitur enim Eccli. 1, 28 : *Qui sine timore est, non poterit justificari.*

Ad secundum dicendum quòd mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est eâ ratione timendum ut à justitiâ recedatur; est tamen timendum in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis vel quantùm ad se, vel quantùm ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Proverb. 14, 16 : *Sapiens timet et declinat à malo.*

Ad tertium dicendum quòd bona temporalia debent contemni in quantum nos impediunt ab amore et timore Dei : et secundùm hoc etiam non debent timeri; unde dicitur Eccli. 34, 16 : *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

Articulus II. — *Utrùm esse impavidum opponatur fortitudini.* — (*2, dist. 26, quæst. 2, art. 2, ad 4, et dist. 34, quæst. 1, art. 2, corp., fin., et dist. 44, quæst. 2, art. 1, ad 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quòd aliquis est impavidus : remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet, et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex unâ parte non habet nisi unum extremum. Cùm ergo fortitudini ex unâ parte opponatur timor, ex aliâ verò parte opponatur ei audacia, videtur quòd impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est quòd Philosophus in 3 Ethic., cap. 7, ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 3, fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem vir-

tus moralis ponit modum rationis in materiâ circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundùm rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, in quantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundùm quòd non oportet (1); ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, in quantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum quòd actus fortitudinis est mortem sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundùm rationem; quod facit impavidus.

Ad secundum dicendum quòd impaviditas ex suâ specie corrumpit medium fortitudinis, et ideò directè opponitur fortitudini : sed secundùm suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum quòd vitium audaciæ opponitur fortitudini secundùm excessum audaciæ, impaviditas autem secundùm defectum timoris. Fortitudo autem in utrâque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quòd secundùm diversa habeat diversa extrema.

QUÆSTIO CXXVII.

De audacia. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de audaciâ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm audacia sit peccatum; 2° utrùm opponatur fortitudini.

Articulus primus. — *Utrùm audacia sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non sit peccatum. Dicitur enim Job 39, 21, de equo, per quem designatur bonus prædicator, secundùm Gregorium in Moral. lib. 31, cap. 11, quòd *audacter in occursum pergit armatis*. Sed nullum vitium cadit in commendationem alicujus. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9, à princ., *oportet consiliari quidem corde, operari autem velociter consiliata*. Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio, quæ causatur à spe, ut supra habitum est, 1-2, qu. 45, art. 2, cùm de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 8, 18 : *Cum audaci non eas in viâ, ne fortè gravet mala sua in te*. Nullius autem societas est declinanda nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

Respondeo dicendum quòd audacia, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 1, et qu. 55, est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundùm rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum; et secundùm hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum à superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa : et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd audacia ibi sumitur, secundùm quòd est moderata ratione : sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum quòd operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festinè agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est, quæst. 53, art. 3. Et ideò audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est, in quantum à ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum quòd quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 4, 5 et 6, et lib. 2, cap. 7. Et ideò oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipuè autem illis passionibus utimur ad vitia designanda quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, irâ et audaciâ. Spes autem et amor habent bonum pro objecto : et ideò magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

Articulus II. — *Utrùm audacia opponatur fortitudini.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quàm fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex eâ provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinatè ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundùm quòd est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est quæst. 123, art. 3. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundùm excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundùm defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed contra est quod Philosophus in 2 et 3 Ethic., cap. ult., utrobique ponit audaciam fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materiâ circa quam est. Et ideò omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam

(1) Ita Mss. et editi passim. Al.: *Timet quòd non debet, vel secundùm quod non debet, vel secundùm quòd non oportet*.

alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundùm quòd sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Unde manifestum est quòd opponitur virtuti fortitudinis, quæ est circa timores et audacias, ut supra dictum est, qu. 123, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundùm causam vitii, sed secundùm ipsam vitii speciem. Et ideò non oportet quòd audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum quòd sicut directa oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundùm ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audaciâ est effectus ipsius. Unde nec etiam secundùm hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum quòd motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideò vitium quod excedit in audaciâ, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantùm. Sed audacia non semper concomitatur tantùm defectum timiditatis quia, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, *audaces sunt prævolentes, et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt,* scilicet præ timore.

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis : et primò considerandum est quæ sint fortitudinis partes; secundò de singulis partibus est agendum.

Articulus unicus.—*Utrùm partes fortitudinis convenienter enumerentur.* —(*Inf., qu.* 129, *art.* 5, *et quæst.* 134, *art.* 4, *et quæst.* 136, *art.* 4, *et quæst.* 161, *art.* 4, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 2 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet *magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam.* Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere : quia utraque est circa pecunias, et *necesse est magnificum liberalem esse,* ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2. Sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est, qu. 117, art. 5. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quàm spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potiùs per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem benè se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non importantin suî ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia secundùm Tullium, loc. sup. cit., importat difficilium perpessionem ; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in quâlibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in quâlibet virtute : dicitur enim Matth. 24, 13 : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circ. med., ponit septem partes fortitudinis, scilicet *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem.* Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt *eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia.* Ergo videtur quòd insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles in 3 Ethic., cap. 8, ponit quinque partes fortitudinis : quarum prima est *politica,* quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ; secunda est *militaris,* quæ fortiter operatur propter artem vel experientiam rei bellicæ; tertia est *fortitudo,* quæ fortiter operatur ex passione, præcipuè iræ; quarta est *fortitudo,* quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; quinta est *fortitudo,* quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse convenientes.

Respondeo dicendùm quòd, sicut supra dictum est, quæst. 48, alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subjectivæ, integrales, et potentiales. Fortitudini autem, secundùm quòd est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ, eò quòd non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valdè specialem.

Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales : integrales quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis ; potentiales autem, secundùm quòd ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minùs difficiles : quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra dictum est, qu. 123, art. 3 et 6, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum : et quantùm ad hoc pônit Tullius *fiduciam :* unde dicit, loc. cit. in arg. 1, quòd *fiducia est per quam magnis et honestis in rebus multùm ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit.* Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit : et

quantùm ad hoc ponit Tullius *magnificentiam;* unde dicit quòd *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi amplâ quâdam et splendidâ propositione cogitatio* (1) *atque administratio*, id est, executio; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundùm speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundarium principali; sicut *magnificentia* à Philosopho, in 4 Ethic., cap. 2, ponitur circa magnos sumptus; *magnanimitas* autem, quæ videtur idem esse fiduciæ, circa magnos honores.

Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur: quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat à suâ magnitudine; et quantùm ad hoc ponit *patientiam;* unde dicit quòd *patientia est honestatis aut utilitatis causâ, rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio.* Aliud autem est ut ex diuturnâ difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quòd desistat, secundùm illud Hebr. 12, 3: *Non fatigemini animis vestris deficientes;* et quantùm ad hoc ponit *perseverantiam;* unde dicit quòd *perseverantia est in ratione benè consideratâ stabilis et perpetua permansio.* Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali.

Ad primum ergo dicendum quòd magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo: et ex hâc parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum quòd spes quâ quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est, quæst. 17, art. 5, et 1-2, quæst. 62, art. 3. Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum quòd quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valdè nocivum. Unde etiamsi magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponatur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum quòd patientia non solùm perpetitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitiâ, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa: et secundùm hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; in quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

(1) Ita Ms. editi passim. Theologi, et edit. Patav. ex Tullii textu, *agitatio.*

Ad quintum dicendum quòd perseverantia, secundùm quòd dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest; ponitur autem pars fortitudinis, secundùm quod dictum est in corp. art.

Ad sextum dicendum quòd Macrobius ponit quatuor prædicta à Tullio posita, scilicet *fiduciam, magnificentiam, tolerantiam*, quam ponit loco patientiæ, et *firmitatem,* quam ponit loco perseverantiæ; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet *magnanimitas et securitas*, à Tullio sub fiduciâ comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spes hominis ad magna: spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim supra, 1-2, quæst. 40, art. 7, quòd spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel potest meliùs dici, quòd fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest, nisi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantùm ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodò spei contrariatur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 40, art. 4, ad 1. Et ideò Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentiâ comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnificè aliquis facit, constantem animum habere. Et ideò Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solùm administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quòd non desistit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quòd non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim *perseverantiam et magnificentiam* cum Tullio et Macrobio, *magnanimitatem* autem cum Macrobio. *Lenia* autem est idem quod patientia vel tolerantia: dicit enim quòd *lenia est habitus promptus tributus ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit.* Eupsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas: dicit enim quòd est *robur animæ ad perficiendum opera ipsius.* Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia: dicit enim quòd *virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundùm virtutem sunt.* Magnificentiæ autem addit *andragathiam*, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solùm quòd homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quâdam virili prudentiâ et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem: unde dicit quòd andragathia *est viri virtus adinventiva communicabilium operum.* Et sic patet quòd omnes hujusmodi partes ad qua-

tuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum quòd illa quinque quæ ponit Aristoteles deficiunt à verâ ratione virtutis : quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut suprà habitum est, quæst. 123, art 1, ad 2. Et ideò non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate. — (*In octo articulos divisa.*)

Deindè considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus, nisi quòd magnanimitatem de quâ etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus.

Primò ergo considerandum erit de magnanimitate; secundò de magnificentiâ; tertiò de patientiâ; quartò de perseverantiâ.

Circa primum primò considerandum est de magnanimitate; secundò de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm magnanimitas sit circa honores; 2° utrùm magnanimitas sit solùm circa magnos honores; 3° utrùm sit virtus; 4° utrùm sit virtus specialis; 5° utrùm sit pars fortitudinis; 6° quomodò se habeat ad fiduciam; 7° quomodò se habeat ad securitatem; 8° quomodò se habeat ad bona fortunæ.

Articulus primus. — *Utrùm magnanimitas sit circa honores.* — (*Sup., quæst.* 28, *et infra, præsenti quæst., art.* 4 *et* 8, *et qu.* 131, *art.* 2, *corp., et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 4, *et dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp., et ad* 2, *et dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 1, *corp.*).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet : nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in 3 de Animâ, text. 42, ubi Philosophus dicit quòd *in sensitivo appetitu est desiderium et animus,* id est, concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cùm sit præmium virtutis. Ergo videtur quòd magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas, cùm sit virtus moralis, oportet quòd sit circa passiones vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ : et sic relinquitur quòd sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quàm ad fugam : dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quòd cupiunt honores, sed magis ex eo quòd eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, quòd *magnanimitas est circa honores et inhonorationes.*

Respondeo dicendum quòd magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo : primò ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum.

Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus : uno modo secundùm proportionem; alio modo absolutè. Magnus quidem potest dici actus secundùm proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ vel mediocris, putà si aliquis illâ re optimè utatur; sed simpliciter et absolutè magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximæ.

Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores; inter quas simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est, quæst. 103, art. 1 et 2, tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolutè et simpliciter, sic dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideò consequens est quòd magnanimitas consistat circa honores.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum vel malum, absolutè quidem considerata pertinent ad concupiscibilem; sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem : et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum quòd honor etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideò magnanimitas est quidem immediatè circa passionem spei, mediatè autem circa honorem, sicut circa objectum spei, sicut et de fortitudine supra dictum est, quæst. 123, art. 4 et 5, quod est circa pericula mortis, in quantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad tertium dicendum quòd illi qui contemnunt honores hoc modo quòd pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quòd non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

Articulus II. — *Utrùm magnanimitas de sui ratione habeat quòd sit circa magnum honorem.* — (*Sup., quæst.* 60, *art.* 3, *corp., et inf., præsenti quæst., art.* 4, *ad* 1, *et qu.* 130, *art.* 2, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 9, *qu.* 1, *art* 1, *qu.* 2, *corp., et qu.* 3, *ad* 3, *et dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

quòd magnanimitas de suî ratione non habeat quòd sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est art. præc. Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quòd sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quòd sit circa iras magnas vel parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quòd sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minùs distat à magno honore quàm exhonoratio. Sed magnanimitas benè se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solùm circa honores magnos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, quòd magnanimitas est circa magnos honores.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum, in 7 Physic., text. 17 et 18, virtus est perfectio quædam; et intelligitur esse perfectio potentiæ, ad cujus ultimum pertinet, ut patet in 1 de Cœlo, text. 116. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideò ad rationem virtutis pertinet ut sit circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, in fin.

Difficile autem et magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliquâ materiâ statuere; et ista difficultas solùm invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu justitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad motum rationis, qui est circa eam ponendus; et ista difficultas præcipuè attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 20 et 21.

Circa quas considerandum est quòd quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis; quædam verò principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eò quòd appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideò virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones non opponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus; sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solùm circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora: quia res exteriùs existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multùm appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideò circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia.

Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est, amor honoris; et *aphilotimia*, id est, sine amore honoris: laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderatè fieri potest. Circa magnos autem honores est *magnanimitas*. Et ideò dicendum est quòd propria materia magnanimitatis est magnus honor; et ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum quòd magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundùm se consideratum; sed magnam differentiam faciunt, secundùm quòd comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet, qui multò difficiliùs observatur in magnis honoribus quàm in parvis.

Ad secundum dicendum quòd in irâ et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis, et honoribus, quæ sunt res extra animum existentes.

Ad tertium dicendum quòd ille qui benè magnis utitur, multò magis potest benè uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideò non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multò magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indignè afferri.

ARTICULUS III. — *Utrùm magnanimitas sit virtus.* — (*Inf., quæst.* 130, *art.* 2, *et* 2, *dist.* 42, *quæst.* 2, *art.* 4, *corp., et* 4, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2, *ad* 1, *et Mal. quæst.* 8, *art.* 2, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo: quia magnanimus *maximis dignificat seipsum*, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3. Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est, 1-2, qu. 65, art. 1. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, circa princ., quòd *qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magna-*

nimus autem non. Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, *virtus est bona qualitas mentis*, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 4. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones : dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, à med., quòd *motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis.* Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati : nam *magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit*, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles : primò quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum; secundò, quia est otiosus et tardus; tertiò, quia utitur ironiâ ad multos; quartò, quia non potest aliis convivere; quintò, quia magis possidet infructuosa quàm fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est quod in laudem quorumdam dicitur 2 Machab. 14, 18 : *Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, et animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, sanguine judicium facere metuebat.* Laudabilia autem sunt solùm virtutum opera. Ergo magnanimitas ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., et 1-2, quæst. 2, art. 2, arg. 3. Et ideò magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut etiam Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, parùm à princ., *magnanimus est quidem magnitudine extremus*, in quantum scilicet ad maxima tendit : *eo autem quod ut oportet, medius*, quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundùm rationem tendit : *eo enim quod est secundùm dignitatem seipsum dignificat*, ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad majora quàm dignus est.

Ad secundum dicendum quòd connexio virtutum non est intelligenda secundùm actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solùm magnis. Sed secundùm principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundùm habitus simul in animâ existentes vel in actu vel in propinquâ dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundùm statum suum competeret.

Ad tertium dicendum quòd corporales motus diversificantur secundùm diversas animæ apprehensiones et affectiones. Et secundùm hoc contingit quòd ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motûs provenit ex eo quòd homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solùm ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magnâ attentione, et ideò habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et volocitas præcipuè competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundùm modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum quòd in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quòd homo se magnis dignificet secundùm considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quòd ad perfecta opera virtutis tandat : et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, putà scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo seipsum parvipendat, secundùm considerationem proprii defectûs. similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundùm quod deficiunt à donis Dei : non enim tantùm alios appretiatur quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in psal. 14, 4, de viro justo : *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quòd magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundùm diversas considerationes.

Ad quintum dicendum quòd proprietates illæ secundùm quòd ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primò dicitur quòd magnanimus non habet in memoriâ eos à quibus beneficia recipit, intelligendum est quantùm ad hoc quòd non est sibi delectabile quòd ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset : quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundò dicitur quòd est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solùm magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertiò quòd utitur ironiâ, non secundùm quòd opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maximè quantùm ad inferiorum multitudinem : quia,

sicut etiam Philosophus dicit (scilicet lib. 4 Ethic., cap. 3), *ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum.* Quartò etiam dicitur, quòd ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos : quia omninò vitat adulationem et simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus et magnis, et parvis, secundùm quòd oportet, ut dictum est (in resp. ad 1). Quintò etiam dicitur quòd vult habere magis infructuosa non quæcumque, sed bona, id est, honesta : nam in omnibus præponit honesta utilibus, tanquàm majora : utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

Articulus IV. — *Utrùm magnanimitas sit virtus specialis.* — (*Inf., art.* 5, *ad* 2, *et quæst.* 134, *art.* 2, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 42, *quæst.* 2, *art.* 4, *corp.*, *et* 3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *corp.*, *et dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 4, *corp.*, *et ad* 1, *et* 4, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *ad* 2, *et dist.* 16, *quæst.* 4, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 2, *et Mal. quæst.* 8, *art.* 2, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, ante med., dicit quòd *ad magnanimum pertinet quod est in unâquâque virtute magnum.* Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim in 4 Ethic., loc. cit., quòd *ad magnanimum pertinet non fugere commonentem* (quod est actus prudentiæ), *neque facere injusta* (quod est actus justitiæ), et quòd *est promptus ab benefaciendum* (quod est actus charitatis), et quòd *ministrat promptè* (quod est actus liberalitatis), et quòd *est veridicus* (quod est actus veritatis), et quòd *non est planctivus* (quod est actus patientiæ). Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundùm illud Isaiæ 61, 10 : *Induit me Dominus vestimentis salutis;* et postea subdit : *Quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, distinguit eam contra alias virtutes.

Respondeo dicendum quòd sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 2, ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliquâ determinatâ materiâ ponit. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst. Honor autem secundùm se consideratus, est quoddam speciale bonum; et secundùm hoc magnanimitas secundùm se considerata est specialis quædam virtus.

Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet, quæst. 103, art. 1, ad 2, ideò ex consequenti, ratione suæ materiæ respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum quòd magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quòd magnanimus intendit magna operari in quâlibet virtute, in quantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum quòd quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quòd ad illa præcipuè tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quòd aliquis benefacit, et quòd sit communicativus et plurium retributivus. Et ideò ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundùm eam rationem quâ sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quòd aliquis in tantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quòd pro eis à justitiâ vel quâcumque virtute recedat et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quòd etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideò hæc et similia vitat magnanimus secundùm quamdam specialem rationem, scilicet tanquàm contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad tertium dicendum quòd quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex suâ specie, qui est proprius unicuique virtuti, sed superadditur alius ornatus ex ipsâ magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3.

Articulus V. — *Utrùm magnanimitas sit pars fortitudinis.* — (*Sup., qu.* 128, *et locis ibid. notatis.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim est non pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini : dicit enim Seneca in lib. de quatuor Virtutibus, cap. de Magnanim., in princ. : *Magnanimitas, quæ et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiduciâ magnâ vives;* et Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedet, etc. Viros fortes, magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimèque fallaces.* Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus in 4 Ethic., cap 3, à med., dicit quòd *magnanimus non est philokindynos,* id est, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quàm malum. Ergo magnanimitas est principalior

virtus quàm fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 61, art. 3, principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliquâ materiâ principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi; quia *firmiter se habere requiritur in omni virtute,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 4. Præcipuè tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideò quantò difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tantò principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo.

Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quàm in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas, quia sicut homo maximè diligit vitam suam, ita maximè refugit mortis pericula. Sic ergo patet quòd magnanimitas convenit cum fortitudine, in quantum confirmat animum circa aliquid arduum; deficit autem ab eâ quòd confirmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, circa med., et cap. 3, in fin., *carere malo accipitur in ratione boni;* unde et non superari ab aliquo gravi malo, putà à periculis mortis, accipitur quodammodò pro eo quod est attingere ad magnum bonum : quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem; et secundùm hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideò propriè loquendo magnanimitas à Philosopho, lib. 2 Ethic., cap. 7, ponitur virtus à fortitudine distincta.

Ad secundum dicendum quòd amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit, quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi : nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ verè sunt magna, magnanimus promptissimè se periculis exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus ibid. dicit quòd *magnanimus non est microkindynos,* id est, pro parvis periclitans, sed *est megalokindynos*, id est, pro magnis periclitans. Et Seneca dicit in libro de quatuor Virtutibus, cap. de Magnanim., in fin. : *Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.*

Ad tertium dicendum quòd malum, in quantum hujusmodi, fugiendum est : quòd autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, id est, in quantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; et quòd ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quàm illud quod est per accidens. Et ideò magis repugnat firmitati animi arduum in malis quàm arduum in bonis. Et ideò principalior est virtus fortitudinis quàm magnanimitatis. Licèt enim bonum sit simpliciter principalius quàm malum, malum tamen est principalius quantùm ad hoc.

ARTICULUS VI. — *Utrùm fiducia pertineat ad magnanimitatem.* — (*Sup., qu.* 128, *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 10, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solùm de seipso, sed etiam de alio, secundùm illud 2 ad Corinth. 3, 4 : *Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quòd sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundùm illud Isa. 12, 2 : *Fiducialiter agam, et non timebo.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quàm ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim ad Hebr. 3, 6, quòd *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus.* Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate; quod etiam videtur per hoc quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, eam magnanimitati condividit.

Sed contra est quòd Tullius in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est, qu. præc., ad, 6, et in divis. huj. quæst.

Respondeo dicendum quòd nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundùm illud Job 11, 18 : *Habebis fiduciam propositâ tibi spe.* Et ideò nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur quòd aliquis spem concipiat ex hoc quòd credit verbis alicujus auxilium promittentis.

Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solùm ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum, inde est quòd fiducia etiam potest dici, quâ aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, putà cùm aliquis videns se sanum, confidit se diù victurum; quandoque autem in alio, putà cùm aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo.

Dictum est autem supra, art. 1 huj. qu., ad 2, quòd magnanimitas propriè est circa spem

alicujus ardui. Et ideò quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliquâ consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quòd fiducia ad magnanimitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ad fin., *ad magnanimum pertinet nullo indigere*, quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundùm modum humanum : unde addit *vel vix*. Hoc est enim supra hominem ut omninò nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primò quidem divino auxilio, secundò autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eò quòd sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quòd habeat alios in promptu qui eum possint juvare. In quantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum quòd sicut supra dictum est, 1-2, qu. 23, art. 2, qu. 40, art. 4, cùm de passionibus ageretur, spes quidem directè opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa bonum; sed secundùm objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat; et ideò opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quòd fiducia magis propriè pertinet ad magnanimitatem quàm ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quòd fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum quòd fiducia, ut dictum est in corp. art., importat quemdam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliquâ firmâ opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actûs, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materiâ. Et ideò fiducia non potest, propriè loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis; et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundùm quòd accipitur pro magnanimitate à Tullio, loc. cit. in arg. *Sed contra*, sed sicut pars integralis, ut dictum est qu. præc.

Articulus vii. — *Utrùm securitas ad magnanimitatem pertineat.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, qu. præc., ad 6, importat quietem quamdam à perturbatione timoris. Sed hoc maximè facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potiùs è converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *S.*, quòd *securus dicitur quasi sine curâ*. Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundùm illud Apostoli 2 ad Tim. 2, 15. *Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet Job 11, 14 : *Si iniquitatem, quæ est in manu tuâ, abstuleris... defossus securus dormies*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Officiis, in tit.: *Magnanimitas in duobus sita est*, quòd *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere*. Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 2 suæ Rhetoricæ, cap. 5, à med., *timor facit homines consiliativos*, in quantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit : et ideò securitas importat quamdam perfectam quietem animi à timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directè pertinet ad magnanimitatem, ita timor directè pertinet ad fortitudinem. Et ideò sicut fiducia immediatè pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediatè pertinet ad fortitudinem.

Considerandum tamen est quòd sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, 1-2, qu. 45, art. 2, cùm de passionibus ageretur. Et ideò sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audaciâ, ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum quòd fortitudo non præcipuè laudatur ex hoc quòd non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed in quantum importat firmitatem quamdam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum quòd non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, et in quibus timere non oportet : et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum quòd in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 5, art. 3 et 7. Et ideò nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

Articulus viii. — *Utrùm bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd bona fortunæ non conferant ad magna-

nimitatem, quia, ut Seneca dicit in lib. 1 de Irâ, cap. 9, et lib. de Vitâ beatâ, cap. 16, *virtus sibi sufficiens est*. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est art. 4 huj. quæst., ad 3. Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam : dicit enim Tullius in lib. 1 de Offic., in tit. *Magnanimit. in duobus potiss. sita*, quòd *magnus animus in externarum rerum despicientiâ commendatur*. Ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem Tullius subdit, quòd *ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil à statu naturæ discedat, nihil à dignitate sapientis*. Et Aristoteles dicit in 4 Ethic., cap. 3, ante med., quòd *magnanimus in infortuniis non est tristis*. Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ : quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ante med., quòd *bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem*.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., magnanimitas ad duo respicit : ad honorem quidem sicut ad materiam, et ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur : quia enim honor virtuosis non solùm à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ; fit ex consequenti ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organicè vel instrumentaliter bona fortunæ deserviunt, quia per divitias et potentias, et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideò manifestum est quòd bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quòd expeditiùs operetur.

Ad secundum dicendum quòd magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere; non tamen quantùm ad hoc contemnit ea quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum quòd quicumque non reputat aliquid magnum, neque multùm gaudet, si illud obtineat, neque multùm tristatur, si illud amittat; et ideò quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi magna, inde est quòd nec de eis multùm extollitur, si ad sint, neque in eorum amissione multùm dejicitur.

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati : et primò de illis quæ opponuntur ei per excessum; quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio et inanis gloria; secundò de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectûs.

Et circa primum quæruntur duo : 1° utrùm præsumptio sit peccatum; 2° utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

Articulus primus. — *Utrùm præsumptio sit peccatum.* — (*Sup., quæst.* 21, *art.* 2, *ad* 1, *et quæst.* 70, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus ad Philipp. 3, 13 : *Quæ retrò sunt obliviscens, ad anteriora me extendo* (1). Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, ad fin., quòd *oportet non secundùm suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed in quantum contingit immortalem facere*; et in 1 Metaph., cap. 2, à med., dicit quòd *homo debet se trahere ad divina, in quantum potest*. Sed divina et immortalia maximè videntur esse supra hominem. Cùm ergo de ratione præsumptionis sit quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quòd præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, Apostolus dicit 2 ad Corinth. 3. 5 : *Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis*. Si ergo præsumptio, secundùm quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quòd homo nec cogitare aliquod bonum licitè possit : quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 37, 3 : *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glossa interl. : *De malâ scilicet voluntate creaturæ*. Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

Respondeo dicendum quòd cùm ea quæ sunt secundùm naturam sint ordinata ratione divinâ, quam humana ratio debet imitari, quicquid secundùm rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur quòd quælibet actio commensuratur virtuti agentis; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideò vitiosum est, et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quòd aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti : quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quòd præsumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis quod non est supra potentiam passivam ejusdem : inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmu-

(1) Vulgata : *Ad ea verò quæ sunt priora extendens meipsum*, etc.

tari in hoc quod habet actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum quòd aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum quòd divina et immortalia secundùm ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus et divinis. Et secundùm hoc Philosophus dicit, quòd *oportet hominem se trahere ad immortalia et divina*, non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad tertium dicendum quòd sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, à med., *quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus*. Et ideò quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideò non est præsumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat; esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiduciâ divini auxilii.

ARTICULUS II. — *Utrùm præsumptio opponatur magnanimitati per excessum.* — (*Inf., quæst.* 133, *art.* 1, *corp., et Mal. quæst.* 8, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est, qu. 14, art. 2; et qu. 21, art. 1. Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quòd aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiamsi se parvis dignificet, dummodò hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directè præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundùm Philosophum in 4 Ethic., cap. 3, circa med., *præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona.* Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solùm per defectum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 3, ad fin., quòd *magnanimo opponitur per excessum chaunos*, id est, fumosus, vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, ad 1, magnanimitas consistit in medio, non quidem secundùm quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundùm proportionem ad propriam facultatem; non enim in majora tendit quàm sibi conveniant.

Præsumptuosus autem, quantùm ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multùm quandoque ab eo deficit; excedit autem secundùm proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum.

Ad primum ergo dicendum quòd non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa quâ quis divinam justitiam contemnit ex inordinatâ confidentiâ divinæ misericordiæ; et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potiùs dono timoris, cujus est Deum revereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum quòd sicut magnanimitas, ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multùm consuevit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est quæst. præc., art. 2.

Ad tertium dicendum quòd nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat majorem quàm sit. Circa quod potest esse error dupliciter: uno modo secundùm solam quantitatem; putà cùm aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quàm habeat: alio modo secundùm genus rei; putà cùm aliquis ex hoc æstimat se magnum, et magnis dignum, ex quo non est, putà propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, circa med., *qui sine virtute talia bona habent, neque justè magnis seipsos dignificant, neque rectè magnanimi dicuntur.* Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas quandoque quidem secundùm rei veritatem est magnum simpliciter; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quòd pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam: quandoque verò non est aliquid magnum simpliciter, sed solùm secundùm stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despicere et injuriari aliis: quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundùm rei veritatem, sed secundùm opinionem. Unde Seneca dicit in libro de quatuor Virtutibus, cap. *de moderandâ fortitud.*, quòd *magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias, dictorum factorumque neglectâ honestate festinum.* Et sic patet quòd præsumptuosus secundùm rei veritatem quandoque deficit à magnanimo, sed secundùm apparentiam in excessu se habet.

QUÆSTIO CXXXI.

DE AMBITIONE. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ambitione,

et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm sit peccatum ; 2° utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ambitio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est et maximum inter exteriora bona : unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundùm quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea, quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 12, et in 4, cap. 3, et in 8, cap. ult. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur à malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda ; sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, circ. princ., quòd *fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati* ; et Tullius dicit in lib. 1 de Tusculanis quæstionibus, parùm à princ., quòd *honor alit artes*. Ergo ambitio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 13, 5, quòd *charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt*. Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 103, art. 1 et 2, honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda : primò quidem, quòd illud secundùm quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo ; et ideò ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundò considerandum est, quòd illud in quo homo excellit, datur homini à Deo, ut ex eo aliis prosit ; unde in tantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, in quantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quòd aliis prosit.

Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quòd aliquis appetit testimonium de excellentiâ quam non habet : quod est appetere honorem supra suam proportionem ; alio modo per hoc quòd honorem sibi cupit, non referendo in Deum ; tertiò per hoc quòd appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quòd ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd appetitus boni debet regulari secundùm rationem, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quòd aliquis honorem appetat non secundùm ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundùm quod ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum quòd honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat ; sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid majus, quod virtuoso retribuant, quàm honorem ; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quòd perhibet testimonium virtuti. Unde patet quòd non est sufficiens præmium, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, ante med.

Ad tertium dicendum quòd sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur à malo, ita etiam si inordinatè appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dùm scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit in Catilinario (non remotè à princ.) quòd *gloriam, et honorem, et imperium bonus et ignavus æquè sibi exoptant. Sed ille*, scilicet bonus, *verâ viâ utitur ; hic*, scilicet ignavus, *quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit*. Et tamen illi qui solùm propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per Philosophum in 3 Ethic., cap. 8, in princ., ubi dicit quòd non sunt verè fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II. — *Utrùm ambitio opponatur magnanimitati per excessum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ambitio non opponatur magnanimitati per excessum : uni enim medio non opponitur ex unâ parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est quæst. præc., art. 2. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates : dicitur enim 2 Machab. 4, 7, quòd *Jason ambiebat summum sacerdotium*. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere ; dicitur enim Act. 25, 23, quòd *Agrippa et Berenice cum multâ ambitione introierunt prætorium* ; et 2 Paralip. 16, 14, quòd *super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimiâ*. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra est quod Tullius in 1 de Offic., in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat*, etc., dicit, quòd *sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maximè vult omnium princeps solus esse*. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis, secundùm quòd oportet. Unde manifestum est quòd ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum quòd magnanimitas ad duo respicit : ad unum quidem respicit sicut ad finem in tantum quòd est aliquod magnum opus quod magnanimus attentat secundùm suam facultatem : et quantùm ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio ; præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam quâ debitè utitur, scilicet ad honorem : et quantùm ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens, secundùm diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum quòd illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam statûs debetur honor; et secundùm hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinatè appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum quòd ipsa solemnitas exterioris cultûs ad quemdam honorem pertinet; unde et talibus consuevit honor exhiberi : quod significatur Jacobi 2, 2 : *Si introierit in conventum vestrum vir annulum aureum habens in veste candidâ, et dixeritis ei ; Tu sede hic benè*, etc. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundùm quòd pertinet ad honorem.

QUÆSTIO CXXXII.

DE INANI GLORIA. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de inani gloriâ : et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum ; 2° utrùm magnanimitati opponatur ; 3° utrùm sit peccatum mortale ; 4° utrùm sit vitium capitale ; 5° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum.* — (*Mal. quæst.* 9, *art.* 1, *et* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quòd Deo assimilatur ; quinimò mandatur ad Ephes. 5, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed in hoc quòd homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit : unde dicitur Isa. 43, 6 : « Affer filios meos de « longinquo, et filias meas ab extremis terræ, « et omnem qui invocat nomen meum, in glo- « riam meam creavi eum. » Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum : dicit enim Tullius, lib. 1 de Tuscul., quæst. à princ., quòd *omnes ad studia incenduntur gloriâ ;* in sacrâ etiam Scripturâ promittitur gloria pro bonis operibus, secundùm illud ad Rom. 2, 7 : *His quidem qui secundùm patientiam boni operis, gloriam et honorem.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in suâ Rhetoricâ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *gloria est frequens de aliquo fama cum laude* : et ad idem pertinet quod Augustinus (1) dicit 3 cont. Maximin., c. 13, à med., quòd *gloria est quasi clara cum laude notitia.* Sed appetere laudabilem famam non est peccatum ; quinimò videtur esse laudabile, secundùm illud Eccli. 41, 15 : *Curam habe de bono nomine* ; et ad Rom. 12, 17 : *Providentes bona non solùm coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit 5 de Civ. Dei, cap. 13, in princ. : *Saniùs videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit.*

Respondeo dicendum quòd gloria claritatem quamdam significat : unde *glorificari idem est quod clarificari*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 82 et 100, à princ., et 114, vers. fin. Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem ; et ideò nomen gloriæ propriè importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia verò illud quod simpliciter clarum est à multis conspici potest et à remotis, ideò propriè per nomen gloriæ designatur quòd bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundùm quod Sallustius dicit in Catilinario : *Gloriari ad unum non est.*

Largiùs tamen accepto gloriæ nomine, non solùm consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dùm scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude. Quòd autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum : dicitur enim 1 ad Corinth. 2, 12 : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Similiter etiam non est peccatum quòd aliquis velit bona opera sua approbari : dicitur enim Matth. 5, 16 : *Luceat lux vestra coram hominibus.* Et ideò appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum ; sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat : nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundùm illud Psal. 4, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium ?*

Potest autem gloria dici vana tripliciter : uno modo ex parte rei de quâ quis gloriam quærit ; putà cùm quis quærit gloriam de eo quod non est gloriâ dignum, sicut de aliquâ re fragili et caducâ ; alio modo ex parte ejus à quo quis gloriam quærit, putà hominis, cujus judicium non est certum ; tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, putà ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super illud Joan. 13 : *Vos vocatis me, Magister et Domine, et benè dicitis*, tract. 58, à princ. : « Periculosum est sibi

(1) Sic rectè Nicolaius, et edit. posteriores. Al., *Ambrosius*, et in margine : *Id habet Augustinus, lib.* 83 *QQ., quæst.* 31, *circa finem.*

« placere, cui cavendum est superbire. Ille « autem qui super omnia est, quantùmcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nôsse, non illi; nec eum « quisque cognoscit, si non se indicet ipse « qui novit. » Unde patet quòd Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundùm illud Matth. 5, 16: *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est.*

Ad secundum dicendum quòd gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera: et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur: de quâ dicitur 2 ad Corinth. 10, 17: *Qui gloriatur, in Domino glorietur: non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est verè virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat in 5 de Civ. Dei, cap. 12, circa med.

Ad tertium dicendum quòd ad perfectionem hominis pertinet quòd ipse se cognoscat; sed quòd ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad ejus perfectionem; et ideò non est per se appetendum. Potest tamen appeti, in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quòd homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quòd ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundùm hoc laudabile est quòd curam habeat aliquis de bono nomine, et quòd provideat bona coram Deo et hominibus; non tamen quòd in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II. — *Utrùm inanis gloria magnanimitati opponatur.* (*2, dist. 42, quæst. 2, art. 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est art. præc., quòd aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem, vel in rebus terrenis et caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur; similiter etiam nec per excessum; sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur, ut dictum est quæst. 130, art. 2, et quæst. præc., art. 2, à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ad Philipp. 2, super illud: *Nihil per contentionem aut inanem gloriam*, dicit Glossa (ord. Ambrosii in hunc loc.): *Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causâ contendentes.* Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic. in tit. *Magnan. in duobus sita: Cavenda est gloriæ cupiditas: eripit enim animi libertatem, pro quâ magnanimis viris omnis debet esse contentio.* Ergo opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 103, art. 1, ad 3, gloria est quidam effectus honoris et laudis: ex hoc enim quòd aliquis laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitiâ aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, quæst. 129, art. 1 et 2, consequens est etiam ut sit circa gloriam: ut scilicet sicut aliquis moderatè utitur honore, ita etiam moderatè utatur gloriâ. Et ideò inordinatus appetitus gloriæ directè magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quòd aliquis res modicas tantùm appretietur quòd de eis glorietur. Unde in 4 Ethic., cap. 3, ant. med., dicitur de magnanimo quòd ei sit honor parvus. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur, putà potentatus et divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis de his quæ non sunt glorietur; unde de magnanimo dicitur, 4 Ethic., cap. 3, ad fin., quòd magis curat veritatem quàm opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimet; unde de magnanimo dicitur in 4 Ethic. ibid., quòd non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundùm quòd habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad secundum dicendum quòd inanis gloriæ cupidus secundùm rei veritatem deficit à magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est in solut. præc. Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 127, art. 2, ad 2, oppositio vitiorum non attenditur secundùm effectum (1); et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur quòd aliquis contentionem intendat: nullus enim contendit, nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3 ad fin., quòd *magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum.*

ARTICULUS III. — *Utrùm inanis gloria sit peccatum mortale.* — (*Mal. qu. 9, art. 2.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil

(1) Ita Mss. et editi melioris notæ libri. Al., *affectum.*

enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam : dicitur enim Matth. 5, 1 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cœlis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei : dicitur enim Isa. 42, 8 : *Gloriam meam alteri non dabo ;* et 1 ad Timoth. 1, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maximè periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi, quia super illud 1 ad Thess. 2 : *Deo, qui probat corda nostra*, dicit Glossa Augustini (ord. ex epist. 22, al. 64, à med.) : *Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dùm negatur, difficile tamen est eâ non delectari, cùm offertur.* Chrysostomus etiam dicit Matth. 6, hom. 19, parùm à princ., quòd *inanis gloria occultè ingreditur, et omnia quæ intùs sunt, insensibiliter aufert.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 13, in oper. Imperf., ante med., quòd cùm *vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi ;* in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 24, art. 12, et quæst. 110, art. 4, et qu. 112, art. 2, ex hoc aliquod peccatum est mortale quòd charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundùm se consideratum, non videtur contrariari charitati quantùm ad dilectionem proximi ; quantùm autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati dupliciter. Uno modo ratione materiæ de quâ quis gloriatur; putà cùm quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundùm illud Ezech. 28, 2 : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum ;* et 1 ad Cor. 4, 7 : *Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cùm quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo : quod prohibetur Jerem. 9, 23 : *Non glorietur sapiens in sapientiâ suâ, nec fortis in fortitudine suâ, nec dives in divitiis suis ; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nôsse me.* Aut etiam cùm quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Joan. 12, 43 : *Qui dilexerunt magis gloriam hominum quàm Dei.*

Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquàm ad ultimum finem : ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, cap. 14, à princ., quòd *hoc vitium*, scilicet amor humanæ laudis, *tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quàm Dei timor vel amor, ut diceret Dominus*, Joan. 5, 44 : *Quomodò potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ à solo Deo est, non quærentes?*

Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati neque quantùm ad id de quo est gloria, neque quantùm ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd nullus peccando meretur vitam æternam ; unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, et non solùm quantùm ad unum actum ; tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini virtuoso vel diviti.

Ad tertium dicendum quòd inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantùm propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quòd est dispositio ad gravia peccata, in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, et nimis de seipso confidens : et sic etiam paulatim disponit ad hoc quòd homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm inanis gloria sit vitium capitale.* (*Inf., art.* 5, *et locis ibidem not.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbiâ nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principalius quàm gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantùm ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantùm ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum quòd de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur : quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis ca-

pitalibus; et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem in 31 Moral., loc. cit., superbiam ponit reginam omnium vitiorum; et inanem gloriam, quæ immediatè ab ipsâ oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter : superbia enim, ut infra dicetur, qu. 152, art. 1 et 2, importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur; et ideò fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ; et propter hoc videtur quòd habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipuè ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicujus; nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideò sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideò propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maximè desiderant, consequens est quòd sit multùm appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideò inanis gloria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquod vitium oriri ex superbiâ non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eò quòd, sicut supra dictum est in corp., et 1–2, quæst 84, art. 2, superbia est regina et mater omnium vitiorum.

Ad secundum dicendum quòd laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., sicut causæ ex quibus sequitur gloria; unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitiâ fore præclarum.

Ad tertium dicendum quòd inanis gloria habet principalem rationem (1) appetibilis, ratione jam dictâ in corp., et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quòd vitium capitale semper sit peccatum mortale : quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

Articulus v. — *Utrùm convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio.* — (*Sup., quæst.* 21, *art.* 4, *et quæst.* 105, *art.* 1, *ad* 2, *et infra, quæst.* 138, *art.* 2, *ad* 1, *et* 2, *dist.* 42, *quæst.* 11, *art.* 3, *corp., et Mal. quæst.* 8, *art.* 1, *corp., et quæst.* 9, *art.* 3, *et quæst.* 13, *art.* 3, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse *inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio*. Jactantia enim secundùm Gregorium, 23 Moral., cap. 4, 5 et 7, ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloriâ, sed potiùs è converso, ut Gregorius dicit 31 Moral., cap. 17, à med. Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex irâ maximè provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quòd non sit filia inanis gloriæ.

3. Præterea, Chrysostomus dicit super Matth. (implicitè hom. 19) quòd ubique vana gloria malum est, sed maximè in philanthropiâ, id est, in misericordiâ; quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii in 31 Moral., cap. 17, à med., ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 34, art. 5, et quæst. 35, art. 4, et 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex supra dictis patet, art. præc. et art. 1 huj. quæst. Ad quod potest homo tendere dupliciter : uno modo directè, sive per verba, et sic est jactantia, sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est præsumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem falsa sint, sic est hypocrisis (1). Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirectè, ostendendo se non esse alio minorem; et hoc quadrupliciter. Primò quidem quantùm ad intellectum; et sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundò, quantùm ad voluntatem; et sic est *discordia*, dùm non vult à propriâ voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertiò, quantùm ad locutionem; et sic est *contentio*, cùm aliquis verbis clamosè contra alium litigat. Quartò, quantùm ad factum; et sic est *inobedientia*, dùm scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 112, art. 1, ad 2, jactantia ponitur species superbiæ quantùm ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia, ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 7, à med., ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentiùs ad gloriam et honorem, et sic oritur ex inani gloriâ.

Ad secundum dicendum quòd ira non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quòd aliquis sibi gloriosum reputat quòd non

(1) Ita Mss. et editi omnes. Theologi legendum monent, *habet principalitatem*.

(1) Ita cum Nicolaio posteriores edit. Cod. Camer. aliique : *Si autem perfecta* (lege *per ficta*) *sic est hypocrisis*. Cod. Alcan.: *Si autem per facta ficta, sic*, etc. Edit. Rom. : *Si autem per falsa sit, sic*, etc.

cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum quòd inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dùm hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quòd præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

QUÆSTIO CXXXIII.

De pusillanimitate. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de pusillanimitate : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm pusillanimitas sit peccatum ; 2° cui virtuti opponatur.

Articulus primus. — *Utrùm pusillanimitas sit peccatum.* — (*4 Ethic., lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ad fin. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem quòd *maximè videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum.* Sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus, quia, ut Philosophus ibidem dicit, *secundùm veritatem solus bonus est honorandus.* Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, *initium omnis peccati est superbia,* ut dicitur Eccli. 10, 15. Sed pusillanimitas non procedit ex superbiâ, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, à princ., quòd *qui dignificat se minoribus quàm sit dignus, dicitur pusillanimus.* Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minùs quàm sint digni; sicut patet de Moyse et Jeremiâ, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. 3, et Jerem. 1. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed contra, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda : dicit enim ad Coloss. 3, 21 : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Ergo pusillanimitas est peccatum.

Respondeo dicendum quòd omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quàm inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dùm nititur ad majora quàm possit; ita pusillanimus etiam deficit à proportione suæ potentiæ, dùm recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideò sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quòd servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex eâ propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur à domino, ut habetur Matth. 25 et Luc. 19.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta : et secundùm hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, in quantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregorius in Pastorali, part. 1, cap. 5, circa fin., quòd *illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districtè judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.*

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente, mortaliter autem cum corruptione ipsius habitûs virtutis gratuitæ; et ideò potest contingere quòd aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore; et tamen per hoc quòd ipse non attentat suâ virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quòd pusillanimus est dignus magnis secundùm habilitatem ad virtutem, quæ inest ei, vel ex bonâ dispositione naturæ, vel ex scientiâ, vel ex exteriori fortunâ, quibus dùm recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum quòd etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbiâ potest oriri; dùm scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Proverb. 26, 16 : *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.* Nihil enim prohibet quòd se quantùm ad aliqua dejiciat, et quantùm ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in Pastorali, part. 1, cap. 7, à med., de Moyse dicit quòd *superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet ; et rursùm superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret.*

Ad quartum dicendum quòd Moyses, et Jeremias digni erant officio ad quod divinitùs eligebantur ex divinâ gratiâ; sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

Articulus II. — *Utrùm pusillanimitas opponatur magnanimitati.* — (*Infra, quæst.* 162, *art.* 1, *ad* 3., *et* 4 *Ethic., lect.* 2, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, ad fin., quòd *pusillanimus ignorat seipsum : appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret.* Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea, Matth. 25, servum qui propter

pusillanimitatem pecuniâ uti recusavit, vocat Dominus malum et pigrum : Philosophus etiam dicit in 4 Ethic., loc. cit., quòd pusillanimi videntur pigri. Sed prigitia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 9. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere : unde dicitur Isaiæ 35, 4 : *Dicite pusillanimis : Confortamini, et nolite timere.* Videtur etiam procedere ex inordinatâ irâ, secundùm illud ad Coloss. 3, 21 : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tantò gravius est, quantò est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quàm præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quòd esset gravius peccatum quàm præsumptio : quod est contra illud quod dicitur Eccli. 37, 3 : *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est quòd pusillanimitas et magnanimitas differunt secundùm magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum quòd pusillanimitas potest tripliciter considerari : uno modo secundùm seipsam; et sic manifestum est quòd secundùm propriam rationem opponitur magnanimitati, à quâ differt secundùm differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem : nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit à magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectûs est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitûs est timor deficiendi in his quæ falsò æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantùm ad effectum, qui est retrahere se à magnis, quibus est dignus. Sed, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 3, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundùm propriam speciem quàm secundùm causam vel effectum. Et ideò pusillanimitas directè magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet in intellectu. Et tamen non propriè potest dici quòd opponatur prudentiæ etiam secundùm causam suam : quia talis ignorantia non procedit ex insipientiâ, sed magis ex pigritiâ considerandi suam facultatem, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, circa fin., vel exequendi quod suæ subjacet potestati.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectûs.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hâc parte non oportet quòd opponatur fortitudini. Ira autem secundùm rationem proprii motûs, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ, ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum quòd pusillanimitas est gravius peccatum, secundùm propriam speciem, quàm præsumptio, quia per ipsam recedit homo à bonis; quod est pessimum, ut dicitur in 4 Ethic., loc. sup. cit. Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex quâ procedit.

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de magnificentiâ et vitiis oppositis.

Circa magnificentiam autem quæruntur quatuor : 1° utrùm magnificentia sit virtus; 2° utrùm sit virtus specialis; 3° quæ sit materia ejus; 4° utrùm sit pars fortitudinis.

Articulus primus. — *Utrùm magnificentia sit virtus.* — (*4 Eth., lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentiâ : dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 2, paulò à princ., quòd *non omnis liberalis est magnificus.* Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut patet in 2 Ethic., cap. 6. Sed magnificentia non videtur consistere in medio, superexcellit enim liberalitatem magnitudine : magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est æquale, ut dicitur in 10 Metaph., text. 17, 18 et 19, et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est, quæst. 108, art. 2, et quæst. 117, art. 1, arg. 1. Sed, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, à med., *magnificus non est sumptuosus in seipsum;* quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maximè providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundùm Philosophum in 6 Ethic., cap. 4, *ars est recta ratio factibilium.* Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

Sed contra, humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundùm illud psal. 67, 35 : *Magnificentia ejus et virtus*

ejus in nubibus. Ergo magnificentia est virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur in 1 de Cœlo, text. 16, *virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest;* non quidem ad ultimum ex parte defectûs, sed ex parte excessûs cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideò operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, propriè pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd non omnis liberalis est magnificus quantùm ad actum, quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ vel actu, vel in propinquâ dispositione, ut supra dictum est, quæst. 129, art. 3, ad 2, et 1-2, quæst. 65, art. 1, cùm de connexione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum quòd magnificentia consistit quidem in extremo, consideratâ quantitate ejus quod facit; sed tamen in medio consistit, consideratâ regulâ rationis, à quâ non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est, qu. 129, art. 3, ad 1.

Ad tertium dicendum quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideò magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnificè magnificus prosequitur; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi, vel etiam ea quæ permanentia sunt; sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. in arg.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Philosophus in 6 Ethic., cap. 5, à med., *oportet artis esse quamdam virtutem*, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad rectè utendum ratione artis; et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

Articulus II. — *Utrùm magnificentia sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere, et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est, quæst. 129, ad 1 et 2. Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem: dicitur enim Exodi 15, 11: *Magnificus in sanctitate;* et in psal. 95, 6: *Sanctitas et magnificentia in sanctificatione ejus.* Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 8. Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed contra est quòd Philosophus, lib. 2. Ethic., cap. 7, et lib. 4, cap. 2, connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

Respondeo dicendum quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi: uno modo propriè, alio modo communiter. Propriè autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materiâ, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi; communiter autem dicitur *facere* pro quâcumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle.

Si ergo magnificentia accipiatur secundùm quòd factionem alicujus magni importat, prout factio propriè dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte: in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quòd ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundùm hoc magnificentia est specialis virtus.

Si verò nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundùm quòd *facere* communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundùm quòd *facere* communiter sumitur, non autem secundùm quòd sumitur propriè; sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad secundum dicendum quòd ad magnanimitatem pertinet non solùm tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari vel faciendo, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3. Ita tamen quòd magnanimitas circa hoc respicit solùm rationem magni; aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam verò pertinet non solùm facere magnum, secundùm quòd *facere* propriè sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Unde Tullius dicit in suâ Rhetoricâ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quâdam amplâ et splendidâ propositione agitatio atque administratio*, ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quòd sicut magnanimitas intendit

aliquod magnum in omni materiâ, ita et magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum quòd magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeò magnus, sicut honor Dei : et ideò magnificentia præcipuè magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ante med., quòd *honorabiles sumptus sunt maximè qui pertinent ad divina sacrificia;* et circa hos maximè studet magnificus. Et ideò magnificentia conjungitur sanctitati, quia præcipuus ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III. — *Utrùm materia magnificentiæ sint sumptus magni.* — (*Inf., quæst.* 151, *art.* 3, *corp., et quæst.* 160, *art.* 1, *corp., et* 1-2, *quæst.* 60, *art.* 5, *corp., et* 3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 7, *quæst.* 2, *et dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 3, *et dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2, *et* 4 *Ethic., lect.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eamdem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est, quæst. 117, art. 2. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, *omnis magnificus est liberalis,* ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2, princ. Sed liberalitas est magis circa dona quàm circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipuè est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; putà cùm aliquis multa expendit in xeniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia *virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortunâ, sed sibiipsis sufficiunt,* ut Seneca dicit in l. 1 de Irâ, cap. 9, et lib. de Vitâ beatâ, cap. 16. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ante med., quòd *magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solùm, in quibus excellit liberalitatem magnitudine.* Ergo est solùm circa magnos sumptus.

Respondeo dicendum quòd ad magnificentiam, sicut dictum est art. præc., pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quòd aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus : non enim possunt magna opera fieri nisi cùm magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quòd opus magnum convenienter fiat. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., loc. cit., quòd *magnificus ab æquali,* id est, à proportionato, *sumptu opus faciet magis magnificum.* Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à quâ potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideò materia magnificentiæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia quâ utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 129, art. 2, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideò oportet circa pecuniam et usum ejus esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usû (1).

Ad secundum dicendum quòd usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, secundùm quòd procedit ex ordinato affectu circa pecunias : et ideò omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est : et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensâ.

Ad tertium dicendum quòd magnificus etiam dat dona vel xenia, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2, non tamen sub ratione doni, sed potiùs sub ratione sumptûs ordinati ad aliquod opus faciendum, putà ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cùm facit aliquid ad quod tota civitas studet.

Ad quartum dicendum quòd principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortunâ; et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta; et secundùm hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed fortè in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnificè fieri secundùm proportionem illius generis : nam parvum et magnum dicuntur relativè, ut Philosophus dicit in Prædicamentis, cap. *Ad aliquid.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm magnificentia sit pars fortitudinis.* — (*Sup., quæst.* 129, *et locis ibi notatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materiâ cum liberalitate, ut dictum est art. præc. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et

(1) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al., *magnum pecuniæ usum.*

audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solùm sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quàm ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, à princ., quòd *magnificus scienti assimilatur*. Sed scientia magis convenit cum prudentiâ quàm cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed contra est quòd Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., et Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circa med., et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

Respondeo dicendum quòd magnificentia, secundùm quòd est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum eâ in materiâ; sed ponitur pars ejus, in quantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad hoc autem quòd aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est, quæst. 80, quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab eâ. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quòd, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia : unde etiam videtur esse in irascibili sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine in hoc quòd illud arduum in quod tendit fortitudo habet difficultatem propter periculum, quod imminet personæ; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multò minus quàm periculum personæ. Et ideò magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia respicit operationes secundùm se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundùm quòd comparantur ad passiones animæ; diversimodè tamen : nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à donationibus et sumptibus faciendis : unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem; attingendo ad aliquid arduum non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinatâ materiâ, scilicet in sumptibus : unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad secundum dicendum quòd magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materiâ, convenit tamen cum eâ in conditione materiæ, in quantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum quòd magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est in corp., et art. præc. Ars autem est in ratione. Et ideò ad magnificum pertinet benè uti ratione in attendendo proportionem sumptûs ad opus quod faciendum est; et hoc præcipuè necessarium est propter magnitudinem utriusque, quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QUÆSTIO CXXXV.

De parvificentia. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm parvificentia sit vitium; 2° de vitio ei opposito.

Articulus primus. — *Utrùm parvificentia sit vitium.* — (*4 Ethic., lect. 7.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum : unde et liberales, et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quàm vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ante med., quòd *diligentia ratiocinii est parvifica*. Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, quia *bonum hominis est secundùm rationem esse*, ut Dionysius dicit in 4, cap. de divin. Nomin., part. 4. lect. 22. Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, in fin., quòd *parvificus consumit pecuniam tristatus*. Sed hoc pertinet ad avaritiam sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 2, ad fin., ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 6, moralia speciem à fine sortiuntur, unde et à fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quòd intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundùm Philosophum in Prædicamentis, cap. *Ad aliquid*, relativè dicuntur. Unde cùm dicitur quòd parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter : uno modo ex parte operis fiendi; alio modo ex parte sumptûs. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundariò autem intendit magnitudinem sumptûs, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 4, circa med., quòd *magnificus ab æquali sumptu opus faciet magis magnificum*. Parvificus autem è converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptûs : unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ad fin., quòd *intendit qualiter minimum consumat*. Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodò parvum sumptum faciat : unde Philosophus dicit ibidem quòd *parvificus maxima consumens, in parvo*, scilicet quòd non vult expendere, *bonum perdit*, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quòd parvificus deficit à proportione, quæ debet esse secundùm rationem inter sumptus et opus.

Defectus autem ab eo quod est secundùm rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quòd parvificentia vitium est.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus moderatur parva secundùm regulam rationis, à quâ deficit parvificus, ut dictum est, in corp.; non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva, deficit à regulâ rationis: et ideò habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum quòd sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, circa med., *timor facit consiliativos;* et ideò parvificus diligenter ratiociniis intendit; quia inordinatè timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundùm rationem, sed potiùs rationis usum applicat ad inordinationem sui affectûs.

Ad tertium dicendum quòd sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quòd promptè et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali, sive avaro in hoc quòd cum tristitiâ et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quòd illiberalitas attenditur circa communes sumptus; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere; et ideò minus vitium est parvificentia quàm illiberalitas. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, in fin., quòd *quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt; quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valdè turpes.*

Articulus ii. — *Utrùm parvificentiæ aliquod vitium opponatur.* — (4, *Ethic., lect.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea, cùm parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, art. præc., videtur quòd si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solùm in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2, circa fin., et sic habent aliquid de parvificentiâ. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est art. præc. Sed illi qui superfluè consumunt, hoc faciunt causâ ostentationis divitiarum, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est quæst. 131, art. 2. Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui in 2 Ethic., cap. 8, et in 4, cap. 2, ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

Respondeo dicendum quòd parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum relativè dicuntur, ut dictum est art. præc. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptûs ad opus secundùm regulam rationis. Unde manifestum est quòd vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit à debitâ proportione expensarum ad opus, intendens minùs expendere quàm dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quàm sit operi proportionatum.

Et hoc vitium græcè quidem dicitur βαναυσία à furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur ἀπυροκαλία, id est, sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latinè hoc vitium potest nominari *consumptio*.

Ad primum ergo dicendum quòd magnificentia dicitur esse ex eo quòd facit magnum opus, non autem ex eo quòd in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum quòd ibidem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quòd excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipuè intendit magnificus, in quantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parùm expendit.

Ad tertium dicendum quòd consumptor ex ipsâ specie actûs opponitur parvifico, in quantum transcendit regulam rationis, à quâ parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, putà inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius.

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de patientiâ; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrùm patientia sit virtus; 2° utrùm sit maxima virtutum; 3° utrùm possit haberi sine gratiâ; 4° utrùm sit pars fortitudinis; 5° utrùm sit idem cum longanimitate.

Articulus primus. — *Utrùm patientia sit virtus.* — (*Inf., art.* 5, *corp., et sup., quæst.* 128.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissimè sunt in patriâ, ut Augustinus dicit in 14 de Trin., cap. 9. Sed ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundùm illud Isa. 49, 10; et Apocal. 7, 16: *Non esurient, neque sitient, et non percutiet eos æstus, neque sol.* Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri quia virtus est *quæ bonum facit habentem.* Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundùm illud Eccle. 5, 16: *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumnâ atque tristitiâ.* Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus à virtutibus differunt, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 70, art. 1,

ad 3. Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal. 5. Ergo patientia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Patientiâ, in princ.: *Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra, quæst. 123, art. 1, virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundùm illud 2 ad Cor. 7, 10: *Seculi tristitia mortem operatur;* et Eccli. 30, 25: *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illâ.* Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit in lib. de Patientiâ, cap. 2, in princ., quòd *patientia hominis est quâ mala æquo animo toleramus,* id est, sine perturbatione tristitiæ, *ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus.* Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes morales non remanent secundùm eumdem actum in patriâ quem habent in viâ, scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patriâ; sed per comparationem ad finem, qui erit in patriâ; sicut justitia non erit in patriâ circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patriâ non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 9, ad fin., quòd *in patriâ non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed æternum erit id quò per patientiam pervenitur.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Patientiâ, cap. 2, et cap. 5, à med., *patientes propriè dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quàm non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quæ nulla est; sed miranda duritia, neganda patientia.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 11, art. 1, fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, secundùm seipsas, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, à med. Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideò patientia quantùm ad habitum ponitur virtus; quantùm autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus; et præcipuè quantùm ad hoc quòd per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitiâ.

Articulus II. — *Utrùm patientia sit potissima virtutum.* — (*1-2, qu. 66, art. 3, ad 1.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur Jacobi 1, 4. Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipuè videtur pertinere ad patientiam: dicitur enim Luc. 21, 19: *In patientiâ vestrâ possidebitis animas vestras. Ergo patientia est maxima virtutum.*

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed, sicut Gregorius dicit in quâdam homil. (35 in Evang., parùm ante med.), *patientia est radix et custos omnium virtutum.* Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed contra est quòd non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius 22 Moral., cap. 1, et Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, vocant principales.

Respondeo dicendum quòd virtutes secundùm suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus *quæ facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Unde oportet quòd tantò principalior sit virtus et potior, quantò magis et directiùs ordinat hominem in bonum. Directiùs autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quàm illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt à bono; et, sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tantò aliqua potior est quantò in majori bono, statuit hominem (sicut fides, spes et charitas, quàm prudentia et justitia); ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium à bono, tantò aliqua est potior quantò id quod ab eâ impeditur magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactûs, circa quas est temperantia, quàm quævis adversa, circa quæ est patientia. Et ideò patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solùm à virtutibus theologicis, et prudentiâ, et justitiâ, quæ directè statuunt hominem in bono; sed etiam à fortitudine et temperantiâ, quæ retrahunt à majoribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum quòd patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis: ex quibus primò procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundò ira, quam moderatur mansuetudo; tertiò odium, quod tollit charitas; quartò injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quòd sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd possessio importat quietum dominium; et ideò per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicitùs evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum quòd patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directè eas causando et conservando, sed solùm removendo prohibens.

Articulus III. — *Utrùm patientia possit haberi sine gratiâ.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia possit haberi sine gratiâ. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest

implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quòd aliquis patiatur mala propter bonum quàm propter malum; aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propriâ virtute sine auxilio gratiæ : dicit enim Augustinus in lib. de Patientiâ, cap. 3, in princ., quòd *multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiosè diligunt*. Ergo multò magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est verè patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quàm corporalia mala : unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerâsse, ne patriam proderent aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est verè patientem esse. Ergo videtur quòd patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifestè apparet quòd aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minùs appetibilis quàm sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est verè patientem esse, absque auxilio gratiæ.

Sed contra est quod dicitur in psal. 61, 6 : *Ab ipso,* scilicet Deo, *patientia mea.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Patientiâ, cap. 4, circa fin., *vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum; et nemo, nisi pro eo quod delectat, spontè suscipit ferre quod cruciat.* Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundùm se abhorret animus : unde nunquàm eligeret eam pati propter se, sed solùm propter finem. Ergo oportet quòd illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quàm illud bonum cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quòd autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quòd patientia, secundùm quòd est virtus, à charitate causatur, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 4 : *Charitas patiens est.*

Manifestum est autem quòd charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundùm illud ad Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quòd patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in naturâ humanâ, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis; sed in naturâ corruptâ prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideò pronior est homo ad sustinendum mala propter bona (1) in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quàm tolerare mala propter bona futura, quæ secundùm rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum quòd bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ : et ideò absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licèt non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale : unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideò non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideò non est similis ratio de patientiâ, quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV. — *Utrùm patientia sit pars fortitudinis.* — (*Sup., quæst.* 128, *et locis ibi notatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia, sicut supra dictum est, qu. 123, art. 6, proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam : dicitur enim in lib. Sentent. Prosperi (id habet Gregorius, hom. 35 in Evang., circa med.), quòd *patientia consistit in alienis malis tolerandis.* Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est, qu. 123, art. 3, et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquàm posset esse sine patientiâ; cùm tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed contra est quòd Tullius in suâ Rhetoricâ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit eam fortitudinis partem.

Respondeo dicendum quòd patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

Ad patientiam enim pertinet *aliena mala æquanimiter perpeti,* ut Gregorius dicit in quâdam hom. (35 in Evang., parùm ante med.). In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt, et difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quòd in istâ materiâ principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hâc materiâ. Et ideò patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali : unde in Sent. 811, fortem patientiam vocat Prosper.

Ad primum ergo dicendum quòd ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summè difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum quòd actus fortitudinis non solùm consistit in hoc quòd aliquis

(1) Ita editiones omnes Nicolaio posteriores. Cod. Alcan. aliique, et editiones veteres plures omittunt, *propter bona.* Aliæ habent, *pro his in quibus,* etc.

in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem, et ex hâc parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo; patientia verò principaliùs est circa tristitias: nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quòd non fugit, sed ex hoc quòd laudabiliter se habet patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur. Et ideò fortitudo est propriè in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundùm subjectum, sed secundùm materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili, quia temperantia est solùm circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactûs, putà quæ sunt ex abstinentiâ ciborum vel venereorum; sed patientia præcipuè est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterùm ad temperantiam pertinet refrenare hujusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter hujusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat à bono virtutis.

Ad tertium dicendum quòd patientia potest quantùm ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis: de quâ parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quòd aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit: quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super illud Matth. 4: *Vade, Satana* (hom. 5 in Op. imperf., à med.), *in injuriis propriis patientem esse laudabile est; injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium;* et Augustinus dicit in quâdam epistolâ ad Marcellinum (138, al. 5, ante med.) quòd *præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur.* Secundùm verò quòd patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

Articulus v. — *Utrùm patientia sit idem quod longanimitas.* — (*Sup., qu. 117, art. 6, ad 3, et 1-2, qu. 70, art. 3, corp., et 2 Cor. 6, lect. 2, princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus in lib. de Patientiâ (æquival. cap. 1) quòd *patientia Dei non prædicatur in hoc quòd aliquod malum patiatur, sed in hoc quòd expectat malos, ut convertantur;* unde Eccli. 5, 4, dicitur: *Altissimus patiens redditor est.* Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat: dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus, quæ distinguatur à patientiâ. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis, in quantum scilicet aliquis diù expectat, distinguitur à patientiâ.

4. Sed contra est quod super illud ad Rom. 2: *An divitias bonitatis, ejus et patientiæ, et longanimitatis contemnis?* dicit Glossa (Orig. lib. 2 comment. in hanc epist., cap. 2, parùm à princ.): « Videtur longanimitas « à patientiâ differre, quia qui infirmitate ma« gis quàm proposito delinquunt, sustentari « per longanimitatem dicuntur; qui verò « pertinaci mente exultant in delictis suis, « ferri patienter dicendi sunt.

Respondeo dicendum quòd sicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideò sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quàm audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quæ respiciunt malum; ita etiam longanimitas. Unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quàm cum patientiâ.

Potest tamen convenire cum patientiâ duplici ratione: primò quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum, quod, si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præsenti sustinere, difficilius est (1). Secundò, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundùm illud Prov. 13, 12: *Spes, quæ differtur, affligit animam.* Unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo secundùm quòd sub eâdem ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem, et labor, quem homo sustinet in continuatâ executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quàm etiam constantia sub patientiâ comprehenduntur.

Unde et Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., definiens patientiam, dicit quòd *patientia est honestatis ac utilitatis causâ, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium.* Quod dicit *arduarum*, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam propriè respicit patientia; quod verò addit, *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longanimitatem, secundùm quòd convenit cum patientiâ.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quòd illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum à

(1) Ita communiter. Edit. Rom.: *Si autem in longinquum differatur, difficilis est expectatio. Mala autem in præsenti sustinere difficilius est.*

nobis, non tamen est simpliciter remotum à naturâ rerum, sicut id quod est longinquum tempore : et ideò non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem nisi ratione temporis, quia quod est longinquum loco à nobis, tardiùs tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus ; tamen consideranda est ratio illius differentiæ quam Glossa assignat, quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solùm videtur importabile quòd diù perseverant in malo ; et ideò dicitur quòd ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quòd aliquis ex superbiâ peccat, importabile videtur : et ideò per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbiâ peccant.

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de perseverantiâ et vitiis oppositis.

Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor : 1° utrùm perseverantia sit virtus ; 2° utrùm sit pars fortitudinis ; 3° quomodò se habeat ad constantiam ; 4° utrùm indigeat auxilio gratiæ.

Articulus primus. — *Utrùm perseverantia sit virtus* — (*Inf., art.* 2, *corp., et ad* 1 *et* 2, *et quæst.* 138, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 4, *et quæst.* 4, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non sit virtus, quia, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, circa med., continentia est potius quàm perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in 4 Ethic., in fin. Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, *virtus est quâ rectè vivitur,* secundùm Augustinum in lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, à princ. Sed, sicut ipse dicit in lib. de Perseverantiâ, cap. 1, *nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiù vivit, nisi perseveret usque ad mortem.* Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in 2 Ethic., cap. 4. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ : dicit enim Tullius in suâ Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *perseverantia est in ratione benè consideratâ stabilis, et perpetua permansio.* Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed contra est quod Andronicus dicit, quòd *perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, et non immanendum, et neutrorum.* Sed habitus ordinans nos ad benè faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum in 2 Ethic., cap. 3, in fin., *virtus est circa difficile et bonum ;* et ideò ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus : uno quidem modo ex ipsâ specie actûs, quæ accipitur secundùm rationem proprii objecti ; alio modo ex ipsâ diuturnitate temporis : nam hoc ipsum quod est diù insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideò diù persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem.

Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eò quòd altera earum moderatur delectationes tactûs (quod de se difficultatem habet) ; altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundùm se difficile est), ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundùm quòd aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diù sustinere. Non est autem difficile diù sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimùm non diù sustinentur, quia ut frequentiùs citò transeunt ; unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactûs, quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, putà circa defectum ciborum et aliorum hujusmodi, quæ quandoque imminent diù sustinenda. Non est autem difficile hæc diù sustinere illi qui circa hoc non multùm tristatur, nec in oppositis bonis multùm delectatur ; sicut patet in temperato, in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maximè hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideò si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam, secundùm quòd aliquis in quocumque bono difficili diù persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem ; cui etiamsi persistere sit minùs difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundùm rationem boni quàm secundùm rationem difficilis.

Ad secundum dicendum quòd eodem nomine quandoque nominatur et virtus et actus virtutis, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 79, paulò à princ. : *Fides est credere quod non vides.* Potest tamen contingere quòd aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum ; sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cùm tamen actum non exerceat. Quandoque verò aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit, putà si ædificator incipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quòd nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare ; quandoque autem pro actu quo quis perseverat ; et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, et incipit exequi ali-

quandiù persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis : unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis; sicut quòd miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare : sicut fidei, spei et charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideò respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundùm hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

Ad tertium dicendum quòd immobiliter persistere virtuti potest convenire dupliciter : uno modo ex propriâ intentione finis; et sic diù persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitûs ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est *qualitas difficilè mobilis*.

Articulus ii. — *Utrùm perseverantia sit pars fortitudinis.* — (*Sup., quæst.* 128, *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 1-2, *et* 4, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non sit pars fortitudinis, quia, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, à princ., *perseverantia est circa tristitias tactûs*. Sed hujusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quàm fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quantò vehementiores fuerint passiones, tantò aliquis secundùm rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quòd perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Perseverantiâ, cap. 1, quòd perseverantiam nullus potest amittere; alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quàm ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed contra est quòd Tullius, lib 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit perseverantiam partem fortitudinis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 2, et 1-2, quæst. 61, art. 3 et 4, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in quâ difficillimum et optimum est illud observare. Et secundùm hoc dictum est quæst. 123, art. 2, quòd fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideò necesse est quòd fortitudini adjungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ : nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideò perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum quòd annexio secundariæ virtutis ad principalem non solùm attenditur secundùm materiam; sed magis secundùm modum, quia forma in unoquoque potior est quàm materia. Unde, licèt perseverantia magis videatur convenire in materiâ cum temperantiâ quàm cum fortitudine, tamen in modo magis convenit cum fortitudine, in quantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum quòd illa perseverantia de quâ loquitur Philosophus, lib. 7 Ethic., cap. 4 et 7, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solùm in quâdam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia, secundùm quòd ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectûs propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de perseverantiâ, non secundùm quòd nominat habitum virtutis, sed secundùm quòd nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundùm illud Matth. 24, 13 : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et ideò contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quòd amitteretur, quia jam non duraret usque in finem.

Articulus iii. — *Utrùm constantia pertineat ad perseverantiam.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 5. Sed patientia differt à perseverantiâ. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, *virtus est circa difficile et bonum*. Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solùm in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quàm ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseverantiâ differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem; nam Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circ. med., condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est, quæst. 128, ad 6. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed contra est quòd aliquis dicitur esse constans ex eo quòd in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus

ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

Respondeo dicendum quòd perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundùm ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono; nam virtus perseverantiæ propriè facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsâ diuturnitate actûs; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideò principalior pars fortitudinis est perseverantia quàm constantia, quia difficultas quæ est ex diuturnitate actûs, est essentialior actui virtutis, quàm illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum quòd exteriora impedimenta persistendi in bono præcipuè sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Et ideò constantia secundùm finem convenit cum perseverantiâ; secundùm autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientiâ. Finis autem potior est : et ideò constantia magis pertinet ad perseverantiam quàm ad patientiam.

Ad secundum dicendum quòd in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diù persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actûs, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsâ diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideò constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum quòd constantia pertinet quidem ad perseverantiam, in quantum convenit cum eâ; non tamen est idem ei, in quantum differt ab eâ, ut dictum est in corp.

Articulus iv. — *Utrùm perseverantia indigeat auxilio gratiæ* — (1-2, *quæst.* 109, *art.* 9 *et* 10, *et quæst.* 114, *art.* 2, *corp., et* 2, *dist.* 20, *in Expos., et ad* 2, *et* 3 *cont., cap.* 125, *et Virt. quæst.* 24, *art.* 5, *ad* 3, *et psal.* 31, *et Joan.* 1, *lect.* 2, *princ.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est art. 1 huj. qu. Sed virtus, ut Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea, donum gratiæ Christi est majus quàm nocumentum quod Adam intulit, ut patet ad Rom. 5. Sed ante peccatum *sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat*, sicut Augustinus dicit in lib. de Corrept. et Gratiâ, cap. 11, in med. Ergo multò magis homo per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quàm opera virtutis : unde ex personâ impiorum dicitur Sap. 5, 7 : *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Perseverantiâ, cap. 1, in princ. : *Asserimus donum Dei esse perseverantiam, quâ usque ib finem perseveratur in Christo.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. 1 huj. qu., ad 2, et art. 2, ad 3, perseverantia dupliciter dicitur : uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundùm quòd est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; et secundùm hoc indiget non solùm gratiâ habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 109, art. 10, cùm de gratiâ ageretur. Quia cùm liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licèt sit in potestate ejus quòd hoc eligat : plerùmque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus perseverantiæ, quantùm est de se, inclinat ad perseverandum, quia tamen habitus est, quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quòd habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Corrept. et Gratiâ, cap. 11, in med., « primo homini datum est « non ut perseveraret, sed ut perseverare « posset per liberum arbitrium : quia nulla « corruptio tunc erat in humanâ naturâ, quæ « perseverandi difficultatem præberet. Sed « nunc prædestinatis per gratiam Christi non « solùm datur ut perseverare possint, sed ut « perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero « usus arbitrio, non stetit in tantâ felicitate « cum tantâ non peccandi facilitate; isti autem, sæviente mundo ne starent, steterunt « in fide. »

Ad tertium dicendum quòd homo per se potest cadere in peccatum; sed non potest per se resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Et ideò ex hoc ipso quòd homo cadit in peccatum, quantùm de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratiâ Dei liberetur; non autem ex hoc quòd facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare; et ideò ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ : et circa hoc quæruntur duo : 1° de mollitie; 2° de pertinaciâ.

Articulus primus. — *Utrùm mollities opponatur perseverantiæ.* — (*Inf., art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

mollities non opponatur perseverantiæ, quia super illud 1 ad Cor. 6: *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores,* Glossa interl. exponit: *Molles, idest, pathici, hoc est, muliebria patientes.* Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, ante med., quòd *delicia mollities quædam est.* Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus ibidem dicit quòd *lusivus est mollis.* Sed esse immoderatè lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 8. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, circ. med., quòd *molli opponitur perseverativus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2, laus perseverantiæ in hoc consistit quòd aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum; cui directè videtur opponi quòd aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest: et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam *molle* dicitur quod facilè cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid molle ex hoc quòd cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideò non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valdè gràviter impellentibus. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, à med., quòd *si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat.* Manifestum est autem quòd graviùs impellit metus periculorum quàm cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *Vera magnanim. in duobus sita est: Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate.* Ipsa etiam voluptas fortiùs movet attrahendo, quàm tristitia de carentiâ voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideò secundùm Philosophum, loc. sup. cit., propriè mollis dicitur qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum quòd prædicta mollities causatur dupliciter: uno modo ex consuetudine; cùm enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficiliùs potest earum absentiam sustinere; alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minùs constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminæ ad masculos, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., loc. sup. cit. Et ideò illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum quòd voluptati corporali opponitur labor; et ideò res laboriosæ tantùm impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur Deuter. 28, 56: *Tenera mulier et delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem.* Et ideò delicia mollities quædam est. Sed mollities propriè respicit defectum delectationum, delicia autem causam impeditivam delectationis, putà laborem vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd in ludo duo est considerare: uno quidem modo delectationem, et sic inordinatè lusivus opponitur eutrapeliæ; alio modo in ludo consideratur quædam remissio, sive quies, quæ opponitur labori. Et ideò sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

Articulus ii. — *Utrùm pertinacia opponatur perseverantiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., quòd *pertinacia oritur ex inani gloriâ.* Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est, quæst. 132, art. 2. Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ: quia, ut dicit Philosophus in 7 Ethic., cap. 9, ante med., *gaudent vincentes et tristantur, si sententiæ eorum infirmæ appareant.* Si autem per defectum, erit idem quod mollities: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias; ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quòd nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quàm aliis virtutibus.

Sed contra est quod Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est, qu. 92, art. 1. Ergo et pertinacia perseverantiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad lit. *P.*, *pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omninò tenax* (1); et hoc idem dicitur *pervicax,* eò quòd *in proposito suo ad victoriam perseverat; antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam.* Et hos Philosophus vocat in 7 Ethic., cap. 9 ἰσχυρογνώμονες, ischyrognomones, id est, fortis sententiæ, vel ἰδιογνώμονες, idiogno-

(1) Ita optimè cod. Alcan. juxta votum Garciæ, qui locum depravatum deprehendit. Nicolaius, *impudenter tenax, et quasi omninò tenens,* etc. Edit. Rom., *quasi omnia tenens: et hic idem dicitur pertinax.* Edit. Pat.IV. *et quasi ad omnia tenax,* etc.

mones, id est, propriæ sententiæ, quia scilicet perseverant in propriâ sententiâ plus quàm oportet; mollis autem minùs quàm oportet; perseverans autem secundùm quod oportet. Unde patet quòd perseverantia laudatur sicut in medio existens, pertinax autem vituperatur secundùm excessum medii, mollis autem secundùm defectum.

Ad primum ergo dicendum quòd ideò aliquis nimis persistit in propriâ sententiâ, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare; et ideò oritur ex inani gloriâ sicut ex causâ. Dictum est autem supra, quæst. 127, art. 2, ad 1, et quæst. 133, art. 2, quòd oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundùm causam, sed secundùm propriam speciem.

Ad secundum dicendum quòd pertinax excedit quidem in hoc quod inordinatè persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis, et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quòd nimis appetit eam et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum quòd etsi aliæ virtutes persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus verò continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideò pertinacia directè opponitur perseverantiæ.

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum: et circa hoc quæruntur duo: 1° utrùm fortitudo sit donum; 2° quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

Articulus primus.—*Utrùm fortitudo sit donum.* — (3, *dist.* 34, *qu.* 4, *art.* 2, *corp.*, *et qu.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patriâ, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 68, art. 6. Sed actus fortitudinis non manet in patriâ: dicit enim Gregorius in 1 Moral., cap. 15, ante med., quòd *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patriâ.* Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 7, in med., quòd *fortitudinis est ab omni transeuntium mortiferâ jucunditate seipsum sequestrare.* Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quàm fortitudo. Ergo videtur quòd fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed contra est quòd Isa. 11 fortitudo inter alia dona Spiritûs sancti computatur.

Respondeo dicendum quòd fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est, qu. 123, art. 2, et 1-2, qu. 61, art. 3. Et hæc quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis; et in malis perferendis, et præcipuè in arduis bonis vel malis. Homo autem secundùm proprium et connaturalem sibi modum (1) hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat à bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi, et sedùm hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est, quæst. 123, art. 2.

Sed ulteriùs à Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quòd perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia : quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cùm quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cùm perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum : et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens; et secundùm hoc fortitudo donum Spiritûs sancti ponitur. Dictum est enim supra, 1-2, quæst. 168, art. 1 et 2, quòd dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum quòd fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula : sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritûs sancti.

Ad secundum dicendum quòd dona non habent eosdem actus in patriâ quos habent in viâ; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plenâ securitate à laboribus et malis.

Ad tertium dicendum quòd donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solùm secundùm quòd consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundùm quòd consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideò donum fortitudinis dirigitur à dono consilii, quod videtur præcipuè esse de melioribus bonis.

Articulus ii. — *Utrùm quarta beatitudo, scilicet :* Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, *respondeat dono fortitudinis.*—(*Inf., quæst.* 183, *et* 1-2, *quæst.* 69, *art.* 3, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 4 *et* 6, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd quarta beatitudo, scilicet : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam,* non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potiùs donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quàm ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est, qu. 45. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

(1) Nicolaius, *connaturale sibi bonum*.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, à med. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, ante med.: *Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus; laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem à terrenis et corporalibus avertere cupientes.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 121, art. 2, Augustinus attribuit beatitudines donis secundùm ordinem enumerationis, consideratâ tamen aliquâ convenientiâ. Et ideò quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis.

Est tamen ibi aliqua convenientia, quia, sicut dictum est art. præc., fortitudo in arduis consistit. Est autem valdè arduum quòd aliquis non solùm opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera justitiæ; sed quòd faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 15, inter princ. et med., justitia hìc potest accipi non solùm particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, à med., in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad secundum dicendum quòd charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 8, ad 3, et 1-2, quæst. 68, art. 4, ad 3. Et ideò quidquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum quòd inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis. — (*In duos articulos divisa*).

Deinde considerandum est de præceptis fortitudinis : et 1° de præceptis ipsius fortitudinis; 2° de præceptis partium ejus.

Articulus primus. — *Utrùm convenienter in lege divinâ præcepta fortitudinis tradantur.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienter in lege divinâ præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut. 20. Ergo et in novâ lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non è converso. Inconvenienter ergo in lege divinâ ponuntur præcepta fortitudinis solùm negativa timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est, qu. 123, art. 2, et 1-2, quæst. 61, art. 2. Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines : unde debent eis proportionari. Ergo præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundùm diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimodè præcepta legis institui : unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo : et ideò præcepta legis divinæ tam de fortitudine quàm de aliis virtutibus dantur, secundùm quod convenit ordinationi mentis in Deum : et propter hoc Deuter. 20, 3, dicitur : *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit.*

Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundùm quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd vetus Testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et æterna, ut Augustinus dicit contra Faust., lib. 4, cap. 2, in princ. Et ideò necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrenâ possessione acquirendâ; in novo autem Testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundùm illud Matth. 11, 12 : *Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Unde et Petrus præcipit, 1 Pet. ult., 8 : *Adversarius vester diabolus tanquàm leo rugiens, circuit quærens quem devoret : cui resistite fortes in fide;* et Jacobi 4, 7 : *Resistite diabolo, et fugiet à vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege novâ danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundùm illud Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus.*

Ad secundum dicendum quòd lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea verò quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideò præcepta fortitudinis magis dantur negativè quàm affirmativè.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 122, art. 1, præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideò præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiæ, in quibus manifestè videtur esse ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifestè vide-

tur esse debitum quòd aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II. — *Utrùm convenienter tradantur præcepta in lege divinâ de partibus fortitudinis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradantur præcepta in lege divinâ de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis; ita etiam magnificentia et magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet, quæst. 128. Sed de patientiâ inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divinâ. Similiter etiam et de perseverantiâ. Ergo pari ratione de magnificentiâ et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maximè necessaria, cùm sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit, hom. 35 in Evang., parùm ante med. Sed de aliis virtutibus dantur absolutè præcepta. Non ergo de patientiâ fuerunt danda præcepta quæ intelligantur solùm secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 19 et 21.

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est quæst. 128 et 136, art. 4, et 137, art. 2. Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solùm negativa, ut supra habitum est, art. præc., ad 2. Ergo etiam neque de patientiâ et perseverantiâ fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solùm negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd lex divina perfectè informat hominem de his quæ sunt necessaria ad rectè vivendum. Indiget autem homo ad rectè vivendum, non solùm virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis; et ideò in lege divinâ sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus secundariarum virtutum et adjunctarum.

Ad primum ergo dicendum quòd magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundùm quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Eà autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quàm sub præceptis necessitatis. Et ideò de magnificentiâ et de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam, non ratione alicujus magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideò de patientiâ et perseverantiâ fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideò sicut præcepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur (1), sunt accipienda secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cùm opus fuerit, ita etiam præcepta patientiæ.

Ad tertium dicendum quòd fortitudo, secundùm quòd distinguitur à patientiâ et perseverantiâ, est circa maxima pericula, in quibus est cautiùs agendum; nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores; et ideò magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maximè in universali.

QUÆSTIO CXLI.

DE TEMPERANTIA. — (*In octo articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de temperantiâ: et primò quidem de ipsâ temperantiâ; secundò, de partibus ejus; tertiò de præceptis ipsius. Circa temperantiam autem primò considerare oportet de ipsâ temperantiâ; secundò, de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrùm temperantia sit virtus; 2° utrùm sit virtus specialis; 3° utrùm sit solùm circa concupiscentias et delectationes; 4° utrùm sit solùm circa delectationes tactûs; 5° utrùm sit circa delectationes gustûs, in quantùm est gustus, vel solùm in quantum est tactus quidam; 6° quæ sit regula temperantiæ; 7° utrùm sit virtus cardinalis, seu principalis; 8° utrùm sit potissima virtutum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm temperantia sit virtus.* — (*Inf., quæst.* 186, *art.* 1, *corp., et Virt. quæst.* 1, *art.* 12, *ad* 3, *et* 3 *Ethic., lect.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eò quòd in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, à princ. Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3 et 8. Ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est, 1-2, qu. 65, art. 1. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 68. Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 6 Musicæ, cap. 15, à med.: *Ea est virtus quæ temperantia nominatur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 55, art. 3, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundùm rationem esse, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Et ideò virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundùm rationem. Manifestè autem (1) ad hoc inclinat

(1) Ita post Garciam edit. omnes. Veteres edit. et Mss. plures, *quæ de patientiâ dantur.*

(1) Ita cum codicibus edit. recentiores; veteres, *maximè autem.*

temperantia: nam in ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideò temperantia est virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia verò homo, in quantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quòd delectationes sint homini convenientes, quæ sunt secundùm rationem; et ab his non retrahit temperantia, sed potiùs ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet quòd temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum eâ. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad secundum dicendum quòd temperantia, secundùm quòd perfectè habet rationem virtutis, non est sine prudentiâ, quâ carent quicumque vitiosi. Et ideò illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quâdam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut supra dictum est, 1-2, qu. 63, art. 1, vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentiâ non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 58, art. 4, et qu. 65, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd temperantiæ etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur à delectationibus carnis, secundùm illud psal. 118, 120: *Confige timore tuo carnes meas.* Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat; et secundùm hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 9, ad 1; secundariò autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maximè autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maximè alliciunt, circa quæ est temperantia: et ideò temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

Articulus ii. — *Utrùm temperantia sit specialis virtus.* — (*Inf., art. 4, ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus in lib. de Morib. Eccl., cap. 15, circa fin., et cap. 19, quòd *ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare.* Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 43, in princ., quòd *in temperantiâ maximè tranquillitas animi spectatur et quæritur.* Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Temperantiâ*, quòd *decorum ab honesto nequit separari,* et quòd *justa omnia decora sunt.* Sed decorum propriè consideratur in temperantiâ, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 10, ponit eam specialem virtutem.

Respondeo dicendum quòd secundùm consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur; sicut nomen urbis accipitur antonomasticè pro Româ. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest. uno modo secundùm communitatem suæ significationis; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis, quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam secundùm quòd utraque sumitur ut virtus communis: nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si verò consideretur antonomasticè temperantia, secundùm quòd refrenat appetitum ab his quæ maximè alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo.

Ad primum ergo dicendum quòd appetitus hominis maximè corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum à regulâ rationis et legis divinæ. Et ideò sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ita et integritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum quòd ea circa quæ est temperantia, maximè possunt animum inquietare, propter hoc quòd sunt homini essentialia, ut infra dicetur, art. 4 et 5 huj. quæst. Et ideò tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum quòd quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione: primò quidem secundùm rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens proportio, in quâ consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nomin., part. 1, lect. 5. Alio modo quia ea à quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine convenientia ei secundùm naturam bestialem, ut infra dicetur, art. 4 et 5 huj. quæst., et quæst. seq., art. 4, et ideò ex eis maximè natus est homo deturpari; et per consequens pulchritudo maximè attribuitur temperantiæ, quæ præcipuè turpitudinem hominis tollit: et ex eâdem ratione honestum maximè attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus in lib. 10 Etymolog., ad litt. *H*: *Honestus dicitur qui nihil habet turpitudinis: nam honestas dicitur, quasi honoris status;* qui maximè consideratur in temperantiâ, quæ repellit vitia maximè opprobriosa, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 4.

Articulus iii. — *Utrùm temperantia sit solùm circa concupiscentias et delectationes.* — (*Sup., qu.* 21, *art.* 1, *ad* 2, *et quæst.* 23, *art.* 4, *ad* 3, *et quæst.* 95, *art.* 3, *ad* 2, *et*

infra, quæst. 147, *art.* 2, *ad* 3, *et* 1-2, *qu.* 35, *art.* 6, *ad* 3, *et* 3 *Ethic., lect.* 19.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio*. Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo videtur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, *virtus est circa difficile et bonum*. Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maximè circa pericula mortis, quàm moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, parùm à princ. Ergo videtur quòd temperantiæ virtus non sit præcipuè circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, *ad temperantiam pertinet moderationis gratia*, ut Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 4, in princ., et Tullius dicit in 1 de Offic., tit. *de Temp.*, quòd *ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus*. Oportet autem modum ponere non solùm in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias et delectationes.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. Etymolog. (non occurrit) quòd *temperantia est quâ libido concupiscentiaque refrenatur*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 1, et quæst. 126, art. 1, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 23, art. 2, cùm de passionibus ageretur; unus quidem, secundùm quòd appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundùm quòd refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitûs sensitivi præcipuè repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundùm suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis: repugnant autem ei præcipuè secundùm quòd appetitus sensitivus in ea tendit non secundùm modum rationis. Et ideò ad virtutem moralem pertinet propriè hujusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni.

Motus autem appetitûs sensitivi refugientis mala sensibilia præcipuè contrariatur rationi, non quidem secundùm suam immoderantiam, sed maximè secundùm suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdùm concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideò ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis.

Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentiâ talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentiâ prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 1 et 2, et quæst. 25, art. 1, cùm de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dùm temperantia directè modificat passiones concupiscibilis, tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, in quantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum: qui enim non immoderatè concupiscit, consequens est ut moderatè speret, et moderatè de absentiâ concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum quòd concupiscentia importat impetum quemdam appetitûs in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractationem quamdam animi, ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideò temperantia propriè est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum quòd exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus; et ideò moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

Articulus iv. — *Utrùm temperantia sit solùm circa concupiscentias et delectationes tactûs.* — (1 *part., quæst.* 59, *art.* 4, *ad* 3, *et* 1-2, *quæst.* 61, *art.* 3, *corp., et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 9, *art.* 2, *quæst.* 2, *et* 4, *dist.* 49, *quæst.* 3, *art.* 5, *quæst.* 2, *corp., et Virt. qu.* 1, *art.* 12, *ad* 23 *et* 26.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non solùm sit circa concupiscentias et delectationes tactûs. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Eccl., cap. 19, circ. princ., quòd *munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos avertunt à legibus Dei, et à fructu bonitatis ejus*; et post pauca subdit quòd *officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras laudemque popularem*. Sed non solùm cupiditates delectationum tactûs avertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ: unde dicitur 1 ad Timoth. ult., 10, quòd *radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo temperantia non

est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, circ. princ., quòd *ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus*. Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundùm tactum, sed secundùm apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eâdem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectationes spirituales sunt majores quàm corporales, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 31, art. 5, cùm de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei et à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ : unde et primo homini diabolus scientiam promisit, Gen. 3, 5, dicens : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Ergo non solùm temperantia est circa delectationes tactûs.

5. Præterea, si delectationes tactûs essent propria materia temperantiæ, oporteret quòd circa omnes delectationes tactûs temperantia esset. Non autem est circa omnes, putà circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactûs non sunt propria materia temperantiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, quòd *temperantia propriè est circa concupiscentias et delectationes tactûs.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur; quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quòd sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et fœminæ; et ideò circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est propriè temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactûs. Unde relinquitur quòd temperantia sit circa delectationes tactûs.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundùm quòd est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundùm quòd ad eam pertinet moderatio rationis in quâcumque materiâ; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quòd ille qui potest refrenare maximas delectationes, multò etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideò ad temperantiam principaliter quidem et propriè pertinet moderari concupiscentias delectationum tactûs, secundariò autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dùm scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata : non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum quòd delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactûs; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundùm alios sensus, non solùm propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactûs, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti, in quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cùm delectatur homo in sono benè harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ : unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomasticè temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum quòd delectationes spirituales etsi secundùm suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu, et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quòd delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundùm rationem; unde non sunt refrenandæ nisi per accidens, in quantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab aliâ potiori et magis debitâ.

Ad quintum dicendum quòd non omnes delectationes tactûs pertinent ad naturæ conservationem; et ideò non oportet quòd circa omnes delectationes tactûs sit temperantia.

Articulus v. — *Utrùm circa proprias delectationes gustûs sit temperantia.* — (3 *Ethic.*, *lect.* 9.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa proprias delectationes gustûs sit temperantia. Delectationes enim gustûs sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quàm delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundùm prædicta art. præc., temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustûs quàm circa proprias delectationes tactûs.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quàm circa res ipsas. Sed, sicut dicitur in 2 de Animâ, text. 28, *tactus videtur esse sensus alimenti*, quantùm ad ipsam substantiam alimenti; sapor autem, qui est propriè objectum gustûs, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est

circa gustum quàm circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur in 7 Ethic., cap. 4 et 7, et lib. 3, cap. 10, à med., *circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities,* ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ inest saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustûs.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 3 Ethic., cap. 10, à med., quòd *temperantia et intemperantia videntur gustu parùm vel nihil uti.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maximè pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo; in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundariò. Principaliter quidem ipse usus necessariorum, putà vel fœminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei, vel cibi et potûs, quæ sunt necessaria ad conservationem individui: et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam. Secundariò autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quòd usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus fœminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideò principaliter temperantia est circa delectationem tactûs, quæ per se consequitur ipsum usum necessarium rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustûs, vel olfactûs, vel visûs, est temperantia, et intemperantia secundariò, in quantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quàm alii sensus, ideò temperantia magis est circa gustum quàm circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit in 2 de Animâ, text. 28, quòd *tactus est sensus alimenti;* nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum quòd delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactûs per se consequitur usum cibi et potûs.

Ad tertium dicendum quòd deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsâ substantiâ alimenti, sed secundariò in exquisito sapore et præparatione ciborum.

Articulus VI. — *Utrùm regula temperantiæ sit sumenda secundùm necessitatem præsentis vitæ.* — (*Inf., quæst.* 142, *art.* 2, *corp., et* 1-2, *corp., quæst.* 63, *art.* 4, *corp., et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 4, *corp., et Mal. quæst.* 14, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad sextum sic procedilur. 1. Videtur quòd regula temperantiæ non sit sumenda secundùm necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cùm sit virtus animæ, est superior quàm necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundùm necessitatem corporalem.

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque aliâ delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valdè modicis contenta est, peccaret contra temperantiam: quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliquâ delectatione propter necessitatem corporalem, putà propter sanitatem, esset immunis à peccato. Hoc autem videtur falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccle., cap. 21, circa fin.: *Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantùm satis est, usurpet utentis modestiâ, non amantis affectu.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., et quæst. 109, art. 2, et quæst. 123, art. 1, bonum virtutis moralis præcipuè consistit in ordine rationis. Nam *bonum hominis est secundùm rationem esse,* ut Dionysius dicit 4 cap. de divin. Nom., part. 4, lect. 22. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quòd aliqua in finem ordinat: et in hoc ordine maximè consistit bonum rationis, nam bonum habet rationem finis; et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideò temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantùm eis utatur, quantùm necessitas hujus vitæ requirit.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ, in quantum est finis. Considerandum est autem quòd quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis; sicut patet quòd ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo; sed ejus rei quâ utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad secundum dicendum quòd necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter: uno modo secundùm quòd dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo secundùm quòd dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solùm attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11, ad fin., quòd *temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem.* Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis; et his temperatus nullo modo utitur,

hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam verò sunt quæ non sunt his impedimenta; et his moderatè utitur pro loco, et tempore, et congruentiâ eorum quibus convivit. Et ideò ibidem Philosophus dicit quòd *etiam temperatus appetit talia delectabilia,* quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, *non impedimenta his existentia.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in corp., temperantia respicit necessitatem quantùm ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur non solùm secundùm convenientiam corporis, sed etiam secundùm convenientiam exteriorum rerum, putà divitiarum et officiorum, et multò magis secundùm convenientiam honestatis. Et ideò Philosophus ibi subdit, loc. sup. cit., quòd *in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solùm considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum,* id est, contra honestatem, et *quòd non sint supra substantiam,* id est, supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa fin., quòd *temperans respicit non solùm necessitatem hujus vitæ, sed etiam officiorum.*

Articulus vii. — *Utrùm temperantia sit virtus cardinalis.* — (1-2, *quæst.* 71, *et quæst.* 66, *art.* 1 *et* 4, *corp., et* 3, *dist.* 32, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Virt. quæst.* 1, *art.* 12, *ad* 24, 25 *et* 26, *et quæst.* 5, *art.* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis (1) à ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant à ratione, scilicet circa delectationes quæ sunt nobis et brutis communes, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10, à med. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quantò aliquid est magis impetuosum, tantò difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quàm concupiscentia, quam refrenat temperantia : dicitur enim Proverb. 27, 4 : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; et impetum concitati spiritûs ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quàm desiderium et concupiscentia, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 25, art. 4. Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quàm temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

Sed contra est quòd Gregorius in 2 Moral., cap. 26, à princ., ponit temperantiam inter virtutes principales.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 11, et 1-2, quæst. 61, art. 3, virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principaliùs laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactûs, circa quas est temperantia, tum quià tales delectationes sunt magis nobis naturales; et ideò difficilius est ab eis abstinere, et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis patet, art. 4 huj. quæst. Et ideò temperantia ponitur virtus principalis, seu cardinalis.

Ad primum ergo dicendum quòd tantò major ostenditur agentis virtus, quantò in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideò ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis quòd potest etiam concupiscentias et delectationes maximè distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum quòd impetus iræ causatur ex quodam accidente, putà ex aliquâ læsione contristante; et ideò citò transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactûs procedit ex causâ naturali, unde est diuturnior et communior; et ideò ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad tertium dicendum quòd ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia : et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactûs, vehementiùs movent appetitum, quia sunt magis naturalia : et ideò temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

Articulus viii. — *Utrùm temperantia sit maxima virtutum.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 43, in princ., quòd *in temperantiâ maximè honesti cura, decoris consideratio spectatur et quæritur.* Sed virtus laudabilis est, in quantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactûs, quàm rectificare actiones exteriores : quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam. Ergo temperantia est major virtus quàm justitia.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tantò magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rariùs accidunt quàm delectabilia tactûs, quæ quotidiè occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior quàm fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quàm fortitudo.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 9, à princ., quòd *maximæ virtutes sunt quæ aliis maximè sunt utiles; et propter hoc fortes et justos maximè honoramus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 2, circa fin., *bonum multitudinis divinius est quàm bonum unius;* et ideò quantò aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bo-

(1) Ita cum codicibus Nicolaius. Al., *cardinalis.*

num multitudinis quàm temperantia, quia justitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solùm concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quòd justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quàm temperantia : quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores.

Ad primum ergo dicendum quòd honestas et decor maximè attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali à quo retrahit, in quantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis et brutis communes.

Ad secundum dicendum quòd cùm virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundùm rationem boni, in quo excedit justitia, quàm secundùm rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum quòd illa communitas quâ aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quàm illa quæ consideratur secundùm quòd aliquid frequenter occurrit, in quarum primâ excedit fortitudo, in secundâ temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licèt quoad aliquid possit dici temperantia potior non solùm fortitudine, sed etiam justitiâ.

QUÆSTIO CXLII.

De vitiis quæ adversantur temperantiæ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm insensibilitas sit peccatum; 2° utrùm intemperantia sit vitium puerile; 3° de comparatione intemperantiæ ad timiditatem; 4° utrùm vitium intemperantiæ sit maximè opprobriosum.

Articulus primus. — *Utrùm insensibilitas sit vitium.* — (2 *Ethic., lect.* 8, *et* 3, *lect.* 21.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactûs. Sed in his penitùs deficere videtur esse laudabile et virtuosum : dicitur enim Dan. 10, 2 : *In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum diebus : panem desiderabilem non comedi ; et caro, et vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, *bonum hominis est secundùm rationem esse,* secundùm Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactûs, maximè promovet hominem in bono rationis; dicitur enim Dan. 1, 17, quòd *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientiâ.* Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quod maximè receditur à peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quòd aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem; dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. ult., à med., quòd *abjicientes delectationem minùs peccamus.* Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed contra, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum, *in* 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 11. Ergo insensibilitas est vitium.

Respondeo dicendum quòd omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideò naturalis ordo requirit ut homo in tantum hujusmodi delectationibus utatur, quantùm necessarium est saluti humanæ vel quantùm ad conservationem individui, vel quantùm ad conservationem speciei. Si quis ergo in tantum delectationem refugeret quòd prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quòd ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibusdam delectationibus ciborum, potuum et venereorum; et etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est à multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes, ad recuperandum animæ sanitatem, abstinentiâ delectabilium quasi quâdam diætâ utuntur; et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quòd se magis à carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundùm rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum quòd Daniel illâ abstinentiâ à delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secundùm se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione factâ.

Ad secundum dicendum quòd quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in 1 habitum est, qu. 34, art. 7 et 8, necesse est quòd homo sustentet corpus, ad hoc quòd ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundùm tamen quòd homo in exequendo actum rationis plus vel minùs indiget corporali virtute, secundùm hoc plus vel minùs necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideò homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quâdam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectabilibus laudabiliter abstinent, à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum quòd delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non tota-

liter, sed ut ultra non quæratur quàm necessitas requirat.

ARTICULUS II. — *Utrùm intemperantia sit puerile peccatum.* — (3 *Ethic., lect. ult.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. 18 : *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, etc., dicit Hieronymus (sup. illud : *Quicumque humiliaverit se,*) quòd *parvulus non perseverat in iracundiâ, læsus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur*; quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed *circa naturales concupiscentias parùm aliqui peccant per intemperantiam*, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundùm illud ad Coloss. 3, 5 : *Mortificate membra vestra super terram* (1), *quæ sunt concupiscentia*, etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. ult., in med., quòd *nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata.*

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse puerile dupliciter : uno modo, quia convenit pueris, et sic Philosophus non intendit dicere quòd peccatum intemperantiæ sit puerile; alio modo secundùm quamdam similitudinem, et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria : primò quidem quantùm ad id quod uterque appetit; sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundùm rationem. Unde Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *Duplex decorum, generale et speciale*, quòd *pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus à reliquis animantibus differt.* Puer autem non attendit ad ordinem rationis; et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, à princ. Secundò conveniunt quantùm ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propriâ voluntate : unde Eccli. 30, 8, dicitur : *Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadit præceps.* Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit. Unde Augustinus dicit in 8 Confess., cap. 5 : *Dùm servitur libidini, facta est consuetudo; et dùm consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Tertiò quantùm ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quòd coercetur : unde dicitur Proverb. 23, 13 : *Noli subtrahere à puero disciplinam... Tu virgâ percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis.* Et similiter dùm concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit in 6 Musicæ, cap. 6, circ. fin., quòd *mente in spiritualia suspensâ, atque ibi fixâ et manente, consuetudinis*, scilicet carnalis concupiscentiæ, *impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur : major enim erat, cùm eum sequeremur; non omninò nullus, sed certè minor, cùm refrænamus.* Et ideò Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. ult., in fin., quòd *quemadmodùm puerum oportet secundùm præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile* (1) *consonare rationi.*

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit secundùm illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundùm similitudinem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter : uno modo secundùm genus suum, et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ; alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantùm ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit, et sic non multùm contingit peccare circa naturales concupiscentias : natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solùm secundùm quantitatis excessum. Et secundùm hoc solùm peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11. Alia verò circa quæ plurimùm peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit; sicut curiosè præparati cibi, et mulieres ornatæ. Et quamvis ista non multùm requirant pueri, nihilominùs tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum; quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrùm timiditas sit majus vitium quàm intemperantia.* — (2, *Ethic., lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timiditas sit majus vitium quàm intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quòd opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quàm temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet, art. præc., et quæst. præc., art. 8. Ergo timiditas est majus vitium quàm intemperantia.

2. Præterea, quantò aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tantò minùs vitupe-

(1) Vulgata : *Quæ sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem concupiscentiam malam*, etc.

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Patav. cum Garciâ, *concupiscibilem.*

ratur; unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7 à med., quòd *si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile.* Sed difficilius videtur vincere delectationes quàm alias passiones : unde in 2 Ethic. cap. 3 ad fin., dicitur quòd *difficilius est contra voluptatem pugnare quàm contra iram,* quæ videtur esse fortior quàm timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est quàm timiditas, quæ vincitur à timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quòd sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quàm intemperantia; nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quàm intemperantia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, in princ., quòd *intemperantia magis assimilatur voluntario quàm timiditas.* Ergo plus habet de ratione peccati.

Respondeo dicendum quòd unum vitium potest alteri comparari dupliciter : uno modo ex parte ipsius materiæ, vel objecti; alio modo ex parte ipsius hominis peccantis; et utroque modo intemperantia est gravius vitium quàm timiditas. Primò namque ex parte materiæ : nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maximè necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeò necessarius ad vitæ conservationem, quia, ut dictum est art. præc., ad 2, intemperantia magis est circa quasdam appositas (1) delectationes seu concupiscentias, quàm circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quantò autem illud quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tantò peccatum levius est. Et ideò intemperantia est gravius vitium quàm timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis.

Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis, et hoc triplici ratione : primò quidem, quia, quantò ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tantò graviùs peccat : unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves, et maximè in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis : quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundò quia quantò aliquod peccatum est magis voluntarium, tantò est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quàm timiditas, et hoc duplici ratione : uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1. Ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria; alio modo, quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minùs autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo à singularibus delectationibus, quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandam intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est è converso : nam singularia quæ imminent, sunt minùs voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, putà fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideò intemperantia, cùm sit simpliciter magis voluntarium quàm timiditas, est majus vitium. Tertiò, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quàm contra timiditatem : eò quòd delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt ; et sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quòd sit temperatus : sed pericula mortis rariùs occurrunt, et periculosiùs in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideò intemperantia est simpliciter majus peccatum quàm timiditas.

Ad primum ergo dicendum quòd excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter : uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quàm temperantia. Ex hâc etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quàm abstinere à quibusdam delectabilibus : et quantùm ad hoc non oportet quòd timiditas præcellat intemperentiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci à fortiori : ita etiam è contrario minoris vitii est à fortiori vinci, et majoris vitii à debiliori superari.

Ad secundum dicendum quòd amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multò magis connaturalis quàm quæcumque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideò difficilius est vincere timorem periculorum mortis quàm concupiscentam delectationum, quæ est in cibis et venereis : cui tamen difficilius est resistere quàm iræ, tristitiæ et timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum quòd in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minùs tamen in particulari : et ideò in eâ est magis voluntarium secundùm quid, et non simpliciter.

ARTICULUS IV. — *Utrùm peccatum intemperantiæ sit maximè exprobrabile.* — (*Inf., quæst.* 143, *et quæst.* 144, *art.* 1, *ad* 2, *et quæst.* 151, *art.* 4, *ad* 2, *et* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum intemperantiæ non sit maximè exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quàm intemperantia,

(1) Ita cum Mss. edit. melioris notæ. Al., *oppositas.*

sicut homicidium, blasphemia et alia hujusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maximè exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia, videntur minùs esse exprobrabilia, eò quòd de his homines minùs verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maximè communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maximè exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4 et seqq., quòd *temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas*. Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales et ægritudinales, ut in eodem lib., cap. 5, Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maximè exprobrabilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, circ. princ., quòd *intemperantia inter alia vitia videtur justè exprobrabilis esse*.

Respondeo dicendum quòd exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est, qu. 103, art. 1 et 2. Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximè exprobrabilis propter duo : primò quidem, quia maximè repugnat excellentiæ hominis : est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est, qu. 141, art. 2, ad 3. Unde in psal. 48, 21, dicitur : *Homo, cùm in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Secundò, quia maximè repugnat ejus claritati, vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minùs apparet de lumine rationis, ex quâ est tota claritas et pulchritudo virtutis : unde et hujusmodi delectationes dicuntur maximè serviles.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius dicit (implic., lib. 33 Moral., cap. 11, circa med.) : *Vitia carnalia*, quæ sub intemperantiâ continentur, *etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ*. Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine; infamia autem respicit turpitudinem, quæ maximè consideratur secundùm indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendùm quòd consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundùm opinionem hominum, non autem secundùm naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur intemperantia esse maximè exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundùm passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundùm quemdam excessum : sicut si aliquis delectetur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

QUÆSTIO CXLIII.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN GENERALI.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ : et primò, de ipsis partibus in generali; secundò, de singulis earum in speciali.

ARTICULUS UNICUS. — *Utrùm Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam et modestiam.* — (*Inf., quæst.* 145, *art.* 4, *et quæst.* 157, *art.* 3, *et quæst.* 160, *art.* 1, *et* 2, *dist.* 44, *quæst.* 2, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Tullius in suâ Rhetoricâ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse *continentiam, clementiam*, et *modestiam*. Continentia enim contra virtutem dividitur in 4 Ethic., cap. ult., ad fin., et lib. 7, in princ. Sed temrantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactûs, ut dictum est quæst. 141, art. 4. Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus : unde et Apostolus dicit ad Philipp. 14, 5 : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut supra habitum est, qu. 58, art. 8. Ergo modestia magis est pars justitiæ quàm temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, circa med., ponit multò plures temperantiæ partes; dicit enim quòd temperantiam sequitur *modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia*. Andronicus etiam dicit quòd familiares temperantiæ sunt *austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia*. Videtur ergo insufficienter Tullius enumerâsse temperantiæ partes.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. 48 et 128) alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subjectivæ et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem : et secundùm hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; et *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex dictis patet (quæst. 141, art. 2, ad 3) præcipuè temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent.

Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus : oportet autem diversificare species virtutum secundùm diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactûs, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum : et in his quantum ad cibum est *abstinentia*, quantùm ad potum propriè *sobrietas*. Quædam verò ordinantur ad vim ge-

nerativam : et in his quantùm ad delectationem principalem ipsius coitûs est *castitas;* quantùm autem ad delectationes circumstantes, putà quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur *pudicitia.*

Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactûs, quas difficillimum est moderari. Unde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliquâ materiâ, et refrenationem appetitûs in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta.

Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in animâ in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis : et hunc motum refrenat *continentia,* ex quâ fit ut licèt homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ, quæ ipsam consequitur et hunc motum moderatur, sive refrenat *humilitas.* Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat *mansuetudo,* sive *clementia.* Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit *modestia,* quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmiter persistere : et quantùm ad hoc ponit *bonam ordinationem.* Aliud autem est quòd homo in eo quod agit, decentiam observet : et quantùm ad hoc ponit *ornatum.* Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis : et quantùm ad hoc ponitur *austeritas.* Circa exteriora verò duplex moderatio est adhibenda. Primò quidem ut superflua non requirantur : et quantùm ad hoc ponitur à Macrobio *parcitas,* et ab Andronico *per se sufficientia.* Secundò verò ut homo non nimis exquisita requirat : et quantùm ad hoc ponit Macrobius *moderationem,* Andronicus verò *simplicitatem.*

Ad primum ergo dicendum quòd continentia differt quidem à virtute, sicut imperfectum à perfecto, ut infra dicetur, qu. 105, art. 1. Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantiâ et in materiâ, quia est circa delectationes tactûs, et in modo, quia in quâdam refrenatione consistit. Et ideò convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum quòd clementia sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum eâ in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit; sed solùm moderationem quamdam. Et ideò non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum quòd Tullius sub modestiâ comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei quam diximus in corp. art. ad humilitatem pertinere.

QUÆSTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in speciali, et primo de verecundia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali; et primò de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia et honestas.

Circa verecundiam autem quæruntur quatuor : 1° utrùm verecundia sit virtus; 2° de quibus sit verecundia; 3° à quibus homo verecundetur; 4° quorum sit verecundari.

Articulus primus. — *Utrùm verecundia sit virtus.* — (3, *dist.* 23, *quæst.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 2, *et* 4, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 5, *et Ver. qu.* 26, *art.* 6, *ad* 15.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundùm determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur in 2 Ethic., cap. 6. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum ibidem, cap. 7, à med. Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile. Non est autem pars alicujus virtutis : non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones : similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid : neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum, in 4 Ethic., cap. ult., et per Damascenum, in 2 lib. orth. Fid., cap. 15. Relinquitur ergo quòd verecundia sit virtus.

3. Præterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in 1 de Offic., in tit. *de Temperant.*, et seq. Sed verecundia est quædam pars honestatis : dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 43, à princ., quòd *verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorum illud requirit.* Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, *ex actibus similes habitus generantur,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est

virtus, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 7, à med. Ergo verecundia est virtus.

Sed contra est quòd Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. ult., verecundiam non esse virtutem.

Respondeo dicendum quòd virtus dupliciter accipitur, propriè scilicet, et communiter. Propriè quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Et ideò omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni; est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit loc. cit. in arg. 2, quòd *verecundia est timor de turpi actu*. Sicut autem spes est de bono possibili et arduo; ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 40, art. 1, et qu. 41, art. 2, et qu. 42, art. 3, cùm de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundùm habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum, ut possibile et arduum, id est, difficile ad vitandum; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, propriè loquendo, non est virtus: deficit enim à perfectione virtutis.

Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus, vel passionibus: et secundùm hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cùm sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum quòd esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione; sed requiritur ulteriùs quòd sit habitus electivus, id est, ex electione operans Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem: neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit à ratione virtutis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra, quæst. 162, art. 4, quòd vitium intemperantiæ est turpissimum, et maximè exprobrabile. Et ideò verecundia principaliùs pertinet ad temperantiam quàm ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe, non autem secundùm speciem passionis, quæ est timor. Secundùm tamen quòd vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum quòd verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quòd pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum quòd quilibet defectus causat vitium; non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideò non oportet quòd omne illud cui directè opponitur vitium, sit virtus quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti; secundùm suam originem. Et sic inverecundia, in quantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum quòd ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulteriùs verecundetur; sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quòd magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

Articulus II.—*Utrùm verecundia sit de turpi actu.* — (*4, dist. 14, qu. 1, art. 5, qu. 2, ad 5, et Ver. quæst. 26, art. 4, ad 7, art. 6, ad 15, et psal. 43, col. 6, et 4 Ethic., lect. 17.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. ult., in princ., quòd *verecundia est timor ingloriationis*. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundùm illud psal. 68, 8: *Propter te sustinui opprobrium; operuit confusio faciem meam.* Ergo verecundia non est propriè de turpi actu.

2. Præterea, illa solùm videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata, putà si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quòd verecundia non sit propriè de turpi actu.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 7 et 8, à med. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. 9, 26: *Qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet*, etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia propriè esset de turpi actu, oporteret quòd de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minùs peccata; cùm tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundùm illud psal. 51, 3: *Quid gloriaris in malitiâ?* Ergo verecundia non propriè est de turpi actu.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 15, et Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 20) quòd *verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 41, art. 2, et qu. 42, art. 3, cùm de passione timoris ageretur, timor propriè est de malo arduo, quod scilicet difficilè vitatur. Est autem duplex turpitudo: una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actûs voluntarii; et hæc, propriè loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in solâ voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum super hominis potestatem; et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis; et propter hoc Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, circ. med., quòd horum malorum non est timor.

Alia autem est turpitudo quasi pœnalis; quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut

honor habet rationem boni ardui, verecundia, quæ est timor turpitudinis, primò et principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium propriè debetur vitio, sicut honor virtuti, ideò etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 6, ante med., *minùs homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpâ proveniunt.*

Respicit autem verecundia culpam dupliciter: uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii: quorum primum, secundùm Gregorium Nyssenum, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, pertinet ad erubescentiam; secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quòd *qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui verò erubescit, timet incidere in ingloriationem.*

Ad primum ergo dicendum quòd verecundia respicit propriè ingloriationem, secundùm quòd debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 6, ante med., quòd *omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa.* Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indignè sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3 à med., et de Apostolis dicitur Act. 5, 41, quòd *ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati.* Ex imperfectione autem virtutis contingit quòd aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quantò est aliquis magis virtuosus, tantò magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isa. 51, 7: *Noli* (1) *timere opprobrium hominum.*

Ad secundum dicendum quòd sicut honor, ut supra habitum est, quæst. 63, art. 3, quamvis non debeatur verè nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam, ita etiam vituperium; quamvis debeatur propriè soli culpæ, respicit tamen ad minus secundùm opinionem hominum quemcumque defectum. Et ideò de paupertate et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum quòd de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quòd aliquis de his verecundetur, vel in quantum habentur ut vitiosa, secundùm hominum opinionem, vel in quantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum quòd quandoque contingit aliqua graviora peccata minùs esse verecundabilia, vel quia minùs habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quàm carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quàm de audaciâ, et de furto quàm de rapinâ, propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS III. — *Utrùm homo magis verecundetur à personis magis conjunctis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non magis verecundetur à personis magis conjunctis. Dicitur enim in 2 Rhet., cap. 6, quòd *homines magis erubescunt ab illis à quibus volunt in admiratione haberi.* Sed hoc maximè appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subjacere, quia, sicut dicitur in 2 Rhetor., cap. 6, circ. med., *quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat.* Ergo non magis verecundatur à maximè conjunctis.

3. Præterea, Philosophus in 2 Rhetor., ibid., quòd *homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores.* Sed illi qui sunt magis conjuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maximè est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus ibidem dicit quòd *homines maximè verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis à quibus primò aliquid postulant, et quorum nunc primò volunt esse amici.* Hujusmodi autem sunt minùs conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed contra est quod dicitur in 2 Rhetor., ibid., quòd *eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt.*

Respondeo dicendum quòd cùm vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentiâ alicujus, et præcipuè quæ est secundùm virtutem; ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipuè secundùm aliquam culpam. Et ideò quantò testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tantò ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo: uno quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, à quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde à pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque benè judicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur à personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem et omninò ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens: et ideò magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis ve-

(1) Vulgata, *noliæ.*

recundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quòd quantùm ad aliquid magis verecundamur à personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum; quod autem provenit à peregrinis et transeuntibus, quasi citò pertransit.

Ad primum ergo dicendum quòd similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis, quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam à veritate : ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum quòd testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quòd defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum quòd à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum quòd etiam ab illis inter quos nihil mali facimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia contraria juxta se posita majora videntur. Unde cùm aliquis subitò de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem à quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primò volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiæ consummandæ.

Articulus iv. — *Utrùm etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.—(Psal.* 43, *et* 4 *Ethic., lect.* 17.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundùm illud Hier. 3, 3 : *Frons mulieris meretricis facta est tibi : noluisti erubescere.* Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 6, à med., quòd *homines non solùm erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum;* quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, putà si falsè diffamentur, vel etiam indignè opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est quæst. præc. Pars autem non separatur à toto. Cùm ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quòd etiam verecundia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult., in med., quòd *verecundia non est hominis studiosi.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. qu., verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quòd autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere : uno modo, quia non æstimatur ut malum; alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari : et secundùm hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia : et hoc modo carent verecundiâ homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur.

Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facilè vitabilem : et hoc modo senes et virtuosi verecundiâ carent; sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult., ad fin., quòd *verecundia est ex suppositione studiosi.*

Ad primum ergo dicendum quòd defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est in corp. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundùm quòd est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes à malo.

Ad secundum dicendum quòd ad virtuosum pertinet non solùm vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundùm illud 1 Thessalonic. 5, 22 : *Ab omni specie malâ abstinete vos;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult., quòd *vitanda sunt virtuoso tam ea quæ sunt mala secundùm veritatem, quàm ea quæ sunt mala secundùm opinionem.*

Ad tertium dicendum quòd infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est art. 1 huj. qu., ad 1, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus; et ideò etiam nec de his multùm verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad quartum dicendum quòd verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositivè se habens ad ipsam : unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 43, quòd verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta, in quantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUÆSTIO CXLV.

De honestate. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de honestate : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quomodò honestum se habeat ad virtutem; 2° quomodò se habeat ad decorum; 3° quomodò se habeat ad utile et delectabile; 4° utrùm honestas sit pars temperantiæ.

Articulus primus. — *Utrùm honestum sit idem virtuti. — (Inf., art.* 2, *corp., et ad* 3, *et art.* 3, *corp.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non sit idem virtuti. Dicit enim

Tullius in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., *honestum esse quod propter se appetitur*. Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem : dicit enim Philosophus in 1 Ethic., cap. 9, à princ., quòd *felicitas est præmium virtutis et finis*. Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea, secundùm Isidorum, lib. 10 Etymol., ad litt. *H*, *honestas dicitur quasi honoris status*. Sed multis aliis debetur honor quàm virtuti ; nam *virtuti propriè debetur laus*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 12. Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 13, in fin. Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundùm illud 1 ad Corinth. 14, 40 : *Omnia honestè, et secundùm ordinem fiant* in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundùm illud Eccli. 11, 14 : *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, à Deo sunt*. Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de quatuor Virtutib.*, et in 2 Rhetor., loc. cit. in arg. 1, dividens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit, loc. cit. in arg. 2, honestas dicitur quasi honoris status ; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 2, excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maximè consideratur secundùm virtutem, quæ est *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Et ideò honestum, propriè loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solùm propter se, et nunquàm propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis ; quædam verò appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud ; in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit in 2 Rhetor. loc. cit. in arg., quòd *quiddam est quod suâ vi nos allicit, et suâ dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia*. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum quòd eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo : et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundùm quas quotidiè operamur. Et ideò virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia verò quæ sunt infra virtutem honorantur, in quantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ante med., *hujusmodi honorantur à quibusdam ; sed secundùm veritatem solus bonus est honorandus*. Bonus autem est aliquis secundùm virtutem. Et ideò virtuti quidem debetur laus, secundùm quòd est appetibilis propter aliud ; honor autem, prout est appetibilis propter seipsum ; et secundùm hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est, in corp. art., honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentiâ alicujus, ut supra dictum est, quæst. 103, art. 1 et 2. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideò exterior conversatio habet rationem honesti, secundùm quòd est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significativè autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum quòd quia secundùm vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quòd quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

Articulus ii. — *Utrùm honestum sit idem quod decorum*. — (*Inf., art. 4, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu : nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit conspectum, cui placet. Ergo decorum non idem quod honestum.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ ; honestum autem respicit honorem. Cùm ergo honor et gloria differant, ut supra dictum est, qu. 103, art. 1, ad 3, videtur quòd etiam honestum differt à decoro.

3. Præterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est, art. præc. Sed aliquis decor contrariatur virtuti : unde dicitur Ezech. 16, 15 : *Habens fiduciam in pulchritudine tuâ fornicata es in nomine tuo*. Ergo honestum non est idem decoro.

Sed contra est quod Apostolus dicit in 1 ad Cor. 12, 23 : *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent ; honesta autem nostra nullius egent*. Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videtur.

Respondeo dicendum quòd, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, cap. 4 de div. Nom., part. 1, lect. 5 et 6, ad rationem pulchri, sive decori concurrit et claritas, et debita proportio. Dicit enim quòd Deus dicitur *pulcher*, sicut *universorum consonantiæ, et claritatis causa*. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quòd homo habeat membra corporis benè proportionata cum quâdam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quòd conversatio hominis, sive actio ejus sit benè

proportionata secundùm spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus, art. præc., idem esse virtuti, quæ secundùm rationem moderatur omnes res humanas. Et ideò *honestum est idem spirituali decori*. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, parùm à princ. : « Honestum voco intelligibilem pulchritudi« nem, quam spiritualem nos propriè dici« mus ; » et postea subdit quòd « multa sunt « pulchra visibilia, quæ minùs propriè ho« nesta appellantur. »

Ad primum ergo dicendum quòd objectum movens appetitum est bonum apprehensum : quod autem in ipsâ apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideò dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1 lect. 5, et part. 3, lect. 14, quòd *omnibus est pulchrum et bonum amabile*. Unde et ipsum honestum, secundùm quòd habet spiritualem decorem, appetibile redditur ; unde et Tullius dicit in 1 de Offic., immediatè ante tit. de 4 Virt., in princ. : *Formam ipsam et tanquàm faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 103, art. 1, ad 3, gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quòd aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideò sicut idem est honorificum et gloriosum ; ita etiam idem est honestum et decorum.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procedit de pulchritudine corporali : quamvis possit dici quòd etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, in quantum de ipsâ honestate superbit, secundùm illud Ezech. 28, 17 : *Elevatum est cor tuum in decore tuo : perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

Articulus iii. — *Utrùm honestum differat ab utili et delectabili.* — (*Part.* 1, *quæst.* 5, *art.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur ; *ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari*, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 2, parùm à princ. Ergo honestum non differt à delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur ; dicit enim Tullius in 2 Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. : *Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem appetendum, quod pecunia est.* Sed divitiæ habent rationem honestatis : dicitur enim Eccli. 11, 14 : *Paupertas et honestas*, id est, divitiæ, *à Deo sunt ;* et 13, cap. 2 : *Pondus super se tollit qui honestiori,* id est, ditiori, *se communicat*. Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat in lib. 2 de Offic., tit. 2, *de Utilit.*, quòd *nihil potest esse utile quod non sit honestum* ; et hoc idem habetur per Ambrosium in lib. 2 de Offic., cap. 6. Ergo utile non differt ab honesto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 30, circa princ. : « Honestum « dicitur quod propter seipsum appetendum « est ; utile autem quod ad aliquid aliud refe« rendum est. »

Respondeo dicendum, quòd honestum concurrit in idem subjectum cum utili et delectabili, à quibus tamen differt ratione.

Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est art. præc., in quantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundùm rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideò honestum est naturaliter homini delectabile ; sicut de operatione virtutis Philosophus probat in 1 Ethic., cap. 8. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundùm sensum, et non secundùm rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundùm se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundùm hoc idem subjecto est honestum et utile, et delectabile. Sed ratione differunt · nam honestum dicitur, secundùm quòd aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem ; delectabile autem, in quantum quietat appetitum ; utile autem, in quantum refertur ad aliud. In plus tamen est delectabile quàm utile et honestum : quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in 2 Ethic., cap 3 à med.

Ad primum ergo dicendum quòd honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum quòd divitiæ vocantur nomine honestatis secundùm opinionem multorum, qui divitias honorant ; vel in quantum ordinantur organicè ad actus virtutum, ut dictum est art. 1 huj. quæst. ad 2.

Ad tertium dicendum quòd intentio Tullii et Ambrosii est dicere quòd nihil potest esse simpliciter et verè utile, quod repugnat honestati, quia oportet quòd repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundùm rationem : quamvis possit fortè esse utile secundùm quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quòd omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

Articulus iv. — *Utrùm honestas debeat pon pars temperantiæ.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quòd idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed *temperantia est pars honesti*, ut Tullius dicit in 2 Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea, Esdræ 3, cap. 3, dicitur quòd *vinum omnia præcordia facit honesta*. Sed usus vini præcipuè superfluus, de quo ibi

loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quàm ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed *justi et fortes maximè honorantur*, ut dicit philosophus in 1 Rhetor., cap. 9, à princ. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam et fortitudinem : unde et Eleazarus dixit, ut dicitur 2 Machab. 6, 28 : *Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honestâ morte perfungar.*

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, honestatem ponit partem temperantiæ : Ambrosius etiam in 1 de Offic., cap. 43, temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maximè se invicem manifestant. Et ideò ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum, repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiæ maximè intelligitur bonum rationis, cujus est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quâdam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio.

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in suâ communitate : sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad secundum dicendum, quòd vinum in ebriis facit præcordia honesta secundùm eorum reputationem, quia videtur eis quòd sint magni et honorandi.

Ad tertium dicendum, quòd justitiæ et fortitudini debetur major honor quàm temperantiæ, propter majoris boni excellentiam; sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet, in corp. art. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundùm regulam Apostoli 1 ad Corinth. 12, 23. quòd *inhonesta nostra majorem habent honestatem*, scilicet removentem quod inhonestum est.

QUÆSTIO CXLVI.

De abstinentia. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ : et primò, de his quæ sunt circa delectationes ciborum; secundò, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

Circa primum considerandum est de abstinentiâ, quæ est circa cibos et potus; et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum.

Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria : primò, de ipsâ abstinentiâ; secundò, de actu ejus, qui est jejunium; tertiò, de opposito vitio, quod est gula.

Circa abstinentiam autem quæruntur duo: 1° utrùm abstinentia sit virtus; 2° utrùm sit virtus specialis.

Articulus primus. — *Utrùm abstinentia sit virtus* (*Sup., quæst.* 143.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 4, 20 : *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute.* In abstinentiâ autem non consistit regnum Dei : dicit enim Apostolus ad Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus;* ubi dicit Glossa (Augustini lib. 2 QQ. Evang., quæst. 11, ante med., *nec in abstinendo, nec in manducando esse justitiam.* Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 31, à princ., ad Deum loquens : *Hoc me docuisti, ut quemadmodùm medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit, ut habetur in 2 Ethic., cap. 6 et 7. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cùm ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam : dicit enim Gregorius in Pastor., part. 3, cap. 20, parùm ante med., quòd *abstinentium mentes plerùmque impatientia excutit à sinu tranquillitatis;* ibidem etiam dicit, quòd *cogitationes abstinentium nonnunquàm superbiæ culpa transfigit;* et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est quod dicitur 2 Pet. 1, 5: *Ministrate in fide vestrâ virtutem, in virtute autem scientiam, in scientiâ autem abstinentiam,* ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

Respondeo dicendum quòd abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest : uno modo, secundùm quòd absolutè ciborum subtractionem designat, et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens; alio modo potest accipi, secundùm quòd est ratione regulata, et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in præmissâ auctoritate Petri, ubi dicitur *in scientiâ esse abstinentiam ministrandam,* ut scilicet homo à cibis abstineat, prout oportet pro congruentiâ hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

Ad primum ergo dicendum quòd usus ciborum et eorum abstinentia, secundùm se considerata, non pertinent ad regnum Dei : dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 8, 8 : *Esca nos non commendat Deo : neque enim si non manducaverimus, deficiemus; neque si manducaverimus, abundabimus*, scilicet spi-

ritualiter. Utrumque autem eorum, secundùm quòd fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum quòd moderatio ciborum secundùm quantitatem et qualitatem, pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; sed secundùm interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de QQ. evang., quæst. 11, ante med : Non interest omninò, scilicet ad virtutem, quid alimentorum, vel quantùm quis accipiat, dummodò id faciat pro congruentiâ hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate; sed quantâ facilitate (1), et serenitate animi his careat, cùm oportet, vel necesse est carere.

Ad tertium dicendum quòd ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideò sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu; et tamen consistit in medio, in quantum est secundùm rationem rectam.

Ad quartum dicendum quòd illa vitia proveniunt ex abstinentiâ, prout non est secundùm rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

Articulus ii. — *Utrùm abstinentia sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundùm seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundùm se laudabilis : dicit enim Gregorius in Pastor.; part. 3, cap. 20, à med., quòd *virtus abstinentiæ nonnisi ex aliis virtutibus commendatur*. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus (Fulgentius) dicit de Fide ad Petrum, cap. 43, quòd *abstinentia sanctorum est à cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro solâ corporis castigatione*. Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis à castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderatâ veste, secundùm illud 1 Timoth. ult., 8 : *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus*. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderativa alimentorum.

(1) Ita cum Mss. Nicolaius, et edit. eo posteriores. Al., *severitate*.

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 126, art. 1, et quæst. 141, art. 3, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum : et ideò ubi invenitur specialis ratio quâ passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maximè homo desiderat. Et ideò abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Et ideò una virtus adjuvatur et commendatur ex aliâ, sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum quòd per abstinentiam corpus castigatur, non solùm contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dùm homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tantò fortiores sunt quantò magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quòd ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad tertium dicendum quòd usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum à naturâ : et ideò magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quàm circa moderationem vestimentorum.

QUÆSTIO CXLVII.

De jejunio. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de jejunio : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm jejunium sit actus virtutis; 2° cujus virtutis sit actus; 3° utrùm cadat sub præcepto; 4° utrùm aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti; 5° de tempore jejunii; 6° utrùm semel comedere requiratur ad jejunium; 7° de horâ comestionis jejunantium; 8° de cibis à quibus debent abstinere.

Articulus primus. — *Utrùm jejunium sit actus virtutis.* — (*Sup., quæst.* 146, *art.* 1, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundùm illud Isaiæ 58, 3 : *Quare jejunavimus, et non aspexisti?* Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit à medio virtutis. Sed jejunium recedit à medio virtutis : quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundùm hoc ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur : alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit et bonis, et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi : quilibet enim, antequàm comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

Sed contra est quòd connumeratur aliis virtutum actibus 2 ad Corinth. 6, 5, ubi Apostolus dicit : *In jejuniis, in scientiâ, in castitate,* etc.

Respondeo dicendum quòd ex hoc aliquis actus est virtuosus quòd per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit jejunio : assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primò quidem ad concupiscentias carnis reprimendas; unde Apostolus dicit in auctoritate inductâ : *In jejuniis, in castitate*, quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit, lib. 2 cont. Jovin., cap. 6, in fin., *sine Cerere et Baccho friget Venus*, id est, per abstinentiam cibi et potûs tepescit luxuria. Secundò assumitur ad hoc quòd mens liberiùs elevetur ad sublimia contemplanda : unde dicitur Dan. 10 quòd post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit à Deo. Tertiò ad satisfaciendum pro peccatis; unde dicitur Joel. 2, 12 : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, in fletu et planctu.*

Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone de Oratione et Jejunio, 220 de Temp. : *Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit.* Unde patet quòd jejunium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum quòd contingit quòd aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus : unde ibidem dicitur : *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra;* et paulò post subditur : *Ad lites et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impiè.* Quod exponens Gregorius in Pastor., part. 3, cap. 20, a med., dicit : « Voluntas ad « lætitiam pertinet, pugnus ad iram. Incas« sùm ergo per abstinentiam caro atteri« tur, si inordinatis motibus dimissa mens « vitiis dissipatur. » Et August. in prædicto serm. dicit quòd « jejunium verbositatem non « amat, divitias superfluitatem judicat, super« biam spernit, humilitatem commendat, præ« stat homini seipsum intelligere quòd est in« firmum et fragile. »

Ad secundum dicendum quòd medium virtutis non accipitur secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam, ut dicitur in lib. 2 Ethic., cap. 6. Ratio autem judicat quòd propter aliquam specialem causam aliquis homo minùs sumat de cibo quàm sibi competeret secundùm statum communem; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditiùs agenda. Et multò magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantùm de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit, quia, ut Hieronymus dicit (hab. cap. *Non immediocriter*, Consecrationibus, dist. 5), *non differt utrùm magno vel parvo tempore te interimas, quia de rapinâ holocaustum offert qui vel ciborum nimiâ egestate, vel manducandi, vel somni penuriâ immoderatè corpus affligit.* Similiter etiam ratio recta non tantùm de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda : unde dicit Hieronymus loc. cit., quòd *rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensûs integritati præfert.*

Ad tertium dicendum quòd jejunium naturæ, quo quis dicitur jejunus, antequàm comedat, consistit in purâ negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solùm illud jejunium quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur jejunium jejunii; secundum verò jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

Articulus ii. — *Utrùm jejunium sit actus abstinentiæ.* — (*4, dist. 15, quæst. 3, art. 1, quæst. 3, per tot., et quæst. 5, ad 2, et quodl. 3, art. 12, ad 3.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit actus abstinentiæ, quia super illud Matth. 17 : *Hoc genus dæmoniorum*, etc., dicit Glossa (ord. Bedæ, lib. 3 Comment., cap. 8, in fin.) : *Jejunium non solùm est ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere.* Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit in homil. Quadrag. (16 in Evang., à med.), quòd *jejunium quadragesimale est decima totius anni.* Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est, quæst. 87, art. 1. Ergo jejunium est actus religionis et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est quæst. præc., et quæst. 143. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere : quod maximè videtur esse in jejunio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit, lib. 6 Etymol., cap. 18, ad fin., quòd *jejunium est parcimonia victûs abstinentiaque ciborum.*

Respondeo dicendum quòd eadem est materia habitûs et actûs. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illâ materiâ constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quòd jejunium est abstinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum quòd jejunium propriè dictum consistit in abstinendo à cibis; sed metaphoricè dictum consistit in abstinendo à quibuslibet nocivis, quæ maximè sunt peccata. Vel potest dici quòd etiam jejunium propriè dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est art. præc., ad 1.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundùm quòd ad ejus finem or-

dinatur, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2, ad 2, et 1-2, quæst. 18, art. 7. Et secundùm hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum quòd ad fortitudinem secundùm quòd est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solùm illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactûs, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus; et tales sunt molestiæ jejunii.

Articulus iii. — *Utrùm jejunium sit in præcepto.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 4, *et quæst.* 5, *ad* 2, *art.* 2, *quæst.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis : alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent : per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 17, parùm ante med., quòd « ab ipsâ Dei sapientiâ homine assumpto, à « quo in libertatem vocati sumus, pauca sa- « cramenta saluberrima constituta sunt, quæ « societatem christiani populi, hoc est sub « uno Deo liberæ multitudinis, continerent. » Sed non minùs videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum quàm per multitudinem sacramentorum : dicit enim Augustinus in lib. ad inquisitiones Januarii, epist. 55, al. 119, cap. 19, circa fin., quòd « quidam ipsam religionem « nostram, quam manifestissimis et paucis- « simis celebrationum sacramentis Dei mi- « sericordia voluit esse liberam, servilibus « premunt oneribus. » Ergo videtur quòd non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed contra est quod Hieronymus ad Lucinum, epist. 28, circa fin., dicit, de jejuniis loquens : *Unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur.* Ergo jejunium est in præcepto.

Respondeo dicendum quòd, sicut ad seculares principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.

Dictum est autem art. 1 huj. quæst. quòd jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantùm jejuniis uti quantùm sibi necessarium est ad prædicta. Et ideò jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ, sed determinatio temporis et modi jejunandi secundùm convenientiam et utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto juris positivi, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum : et hoc est jejunium Ecclesiæ : aliud verò est jejunium naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd jejunium secundùm se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quoddam. Redditur autem eligibile, secundùm quòd est utile ad finem aliquem. Et ideò absolutè consideratum non est de necessitate præcepti; sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum, ut plurimùm, indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus,* ut dicitur Jacobi 3, 2, tum etiam quia *caro concupiscit adversùs spiritum*, ut dicitur ad Galat. 5, 17, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda, non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum quòd præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundùm quod requiritur ad finem quem legislator intendit : cujus auctoritatem si aliquis transgrediendo statum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor; si autem ex aliquâ rationabili causâ quis statutum non servet, præcipuè in casu in quo etiamsi legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quòd non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. Jejunia verò quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis; sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de quâ dicitur ad Gal. 5, 13 : *Vos enim, fratres, in libertatem vocati estis, tantùm ne libertatem detis in occasionem carnis.*

Articulus iv. — *Utrùm omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur.* — (*Inf., art.* 7, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 1, 2, 3 *et* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundùm illud Luc. 10, 16 : *Qui vos audit, me audit.* Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergò et similiter omnes tenentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesiâ instituta.

2. Præterea, maximè videntur excusari pueri à jejunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur : dicitur enim Joel 2, 15 :

Sanctificate Jejunium; et postea : *Congregate parvulos et sugentes ubera.* Ergo multò magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cùm ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quòd non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propriâ voluntate quàm ex necessitate, ut patet per Apostolum 2. ad Corinth. 9. Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multò magis debent ex propriâ voluntate jejunare.

5. Sed contra videtur quòd nullus justus teneatur jejunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit Lucæ 5, 34, quòd *non possunt filii sponsi jejunare* (1), *quamdiù cùm ipsis est sponsus ;* est autem cum omnibus justis specialiter (2) eos inhabitans : unde Dominus dicit Matth. ult., 20 : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi.* Ergo justi ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 90, art. 2, et qu. 98, art. 2 et 6, statuta communia proponuntur; secundùm quòd multitudini conveniunt. Et ideò legislator in eis statuendis attendit id quod communiter, et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causâ (3) in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio abhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licitè potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si verò causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc observandum est in (4) jejuniis ab Ecclesiâ institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum quòd præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundùm se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solùm ex institutione Ecclesiæ. Et ideò possunt esse aliqua impedimenta, propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum quòd in pueris maximè est evidens causa non jejunandi : tum propter debilitatem naturæ, ex quâ provenit quòd indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti; quod fit de residuo alimenti. Et ideò quamdiù sunt in statu augmenti quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant, plùs vel minùs secundùm modum suæ ætatis. Quandoque tamen, magnâ tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris etiam pueris jejunia indicuntur; sicut etiam de jumentis legitur Jonæ 3, 7 : *Homines et jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad tertium dicendum quòd circa peregrinos operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commodè differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis et exterioris statûs, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diætas faciendi, vel etiam multùm laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possunt Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum : quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi fortè ubi est ita consuetum, quia ex hoc ipso quòd prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum quòd pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem à jejuniis Ecclesiæ, à quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum quòd illud verbum Domini tripliciter potest exponi : uno modo secundùm Chrysostomum, hom. 31 in Matth., à med., qui dicit quòd *discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecilliùs dispositi erant: unde vestimento veteri comparantur. Et ideò in præsentiâ corporali Christi erant magis fovendi in quâdam dulcedine quàm in austeritate jejunii exercendi.* Et secundùm hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispensetur quàm cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossâ ord., super illud psal. 130 : *Sicut ablactatus est super matre suâ.* Alio modo potest dici secundùm Hieron. (habetur ex Bedâ, libro 2 Comm. in Luc., cap. 5 à med.), quòd Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quòd Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo secundùm Augustinum (lib. 2 de Consens. Evangelist., cap. 27, prope fin.) qui distinguit duplex jejunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis : et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi;* unde ubi Lucas dicit : *Non possunt filii sponsi*

(1) Vulgata : *Numquid potestis filios sponsi, dùm cum illis est sponsus, facere jejunare?*
(2) Nicol., *spiritualiter.*
(3) Ita Mss. et edit. passim. Al., *ex spirituali causâ.*
(4) Ita iidem Mss. et editi, Al. deest *in.*

jejunare, dicit Matth. (cap. 9, 15) *Non possunt filii sponsi lugere.* Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ : et tale jejunium convenit perfectis.

ARTICULUS V. — *Utrùm convenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter determinentur tempora jejunii ecclesiastici. Christus enim legitur Matth. 4, statim post baptismum jejunium inchoâsse. Sed nos Christum imitari debemus, secundùm illud 1 Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in quâ baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cæremonialia veteris legis non licet in novâ lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis : dicitur enim Zachar. 8, 19 : *Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium, et lætitiam, et in solemnitates præclaras.* Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesiâ inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundùm August. in lib. 2 de Consensu Evangelist., cap. 27, ad fin., *sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis.* Sed maximè exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore (1) Quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter Dominicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia induci.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 huj. qu., jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideò illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines à peccato purgari et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem : quæ quidem præcipuè imminent ante paschalem solemnitatem, in quâ et culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigiliâ Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem,* ut dicitur ad Rom. 6. In festo etiam Paschæ oportet maximè mentem hominis per devotionem elevare ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit : et ideò immediatè ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum : et eâdem ratione in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devotè celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur (2) : ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cujus utilitate ordinantur. Unde et legitur Lucæ 6 quòd Dominus ante discipulorum electionem *exivit in montem orare* ; quod exponens Ambrosius (sup. illud, *Et erat pernoctans*) dicit : « Quid te facere convenit, cùm vis « aliquod officium pietatis adoriri, quando « Christus missurus Apostolos priùs oravit ? »

Ratio autem numeri, quantùm ad quadragesimale jejunium, est triplex secundùm Gregorium (hom. 16 in Evang. à med.) Primò quidem, « quia virtus Decalogi per libros « quatuor sancti Evangelii impletur : dena« rius etenim quater ductus in quadragena« rium surgit. *Vel* quia in hoc mortali cor« pore ex quatuor elementis subsistimus, per « cujus voluptates præceptis Dominicis con« trahimus, quæ per Decalogum sunt accepta. « Unde dignum est ut eamdem carnem qua« terdecies affligamus. *Vel* quia, sicut in « lege offerri jubebantur decimæ rerum, ita « offerre contendimus Deo decimas dierum : « dùm enim per trecentos et sexaginta et sex « dies annus dicitur, nos autem per triginta « et sex dies affligimur (*qui sunt jejunabiles « in sex septimanis Quadragesimæ*), quasi an« ni nostri decimas Deo damus. »

Secundùm Augustinum autem (lib. 2 de Doct. christ. cap., 16 à med.) additur quarta ratio. Nam Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus : creaturæ verò invisibili debetur ternarius numerus : diligere enim jubemur Deum ex toto corde, et ex totâ animâ, et ex totâ mente ; creaturæ verò visibili debetur quaternarius propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res, qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit.

Singula verò jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori : vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideò ipsi non competebat ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum. —

Ad secundum dicendum quòd Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum nec omninò eisdem temporibus quibus Judæi ; nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit, Exod. 32, et juxta Jeremiam muri primùm rupti sunt civitatis, Jerem. 39. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cùm propter

(1) In margine cod. Alcan. legitur *paschali*, et mox pro *quod* in textu habetur *in quo*.

(2) Ita post Garciam edit. omnes quas vidimus. Codices plures, et edit. vetustæ : *Sacri ordines conferantur : in cujus signum Dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus* (edit. Rom., *significantur anni*) *novi Testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem.* Hæc adjectitia primus putavit Garcia, quem theologi et Nicolaius secuti sunt.

exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in monte non ascendere, Num. 14, et in hoc mense à Nabuchodonosor, Jerem. 52, et post à Tito templum Hierosolymis est incensum. In septimo verò, qui appellatur October, Godolias occisus est, reliquiæ populi dissipatæ, Jer. 51. In decimo verò mense, qui apud nos Janarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum (Ezech. 4).

Ad tertium dicendum quòd *jejunium exultationis* ex instinctu Spiritûs sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideò hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis *jejunia afflictionis*, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesiâ institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis : in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi christiani, quæ, ut Augustinus dicit, epist. 36, al. 86, parùm à princ., est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitrantes) non esset à peccato immunis. Quamvis ipsum jejunium secundùm se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundùm quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epist. 28, fin., et habetur cap. *Utinam*, dist. 76) : *Utinam omni tempore jejunare possemus!*

Articulus vi. — *Utrùm requiratur ad jejunium quòd homo tantùm semel comedat.*— (4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 2, *ad* 2, *et dist.* 15, *qu.* 3, *art.* 4, *quæst.* 1 *et* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur ad jejunium quod homo tantùm semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est art. 2 huj. quæst., est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minùs observat debitam quantitatem cibi quàm comestionis numerum. Non autem taxatur jejunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu : unde et potus jejunium solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt : quæ tamen à multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi christiani.

Respondeo dicendum quòd jejunium ab Ecclesiâ instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quòd natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere; et tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideò Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die à jejunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum quòd quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quòd unus majori, alter minori cibo indiget; sed, ut plurimùm, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum quòd duplex est jejunium. Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem; et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium Ecclesiæ, quod dicitur *jejunium jejunantis* : et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potûs (1), quia magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quàm ad nutritionem, licèt aliquo modo nutriat : et ideò licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderatè potu utatur, potest peccare, et meritum jejunii perdere; sicut etiam si immoderatè cibum in unâ comestione assumat.

Ad tertium dicendum quòd electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi fortè aliquis in fraudem electuaria in magnâ quantitate assumat per modum cibi.

Articulus vii. — *Utrùm hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant.* — (4, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quàm status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam : dicitur enim Lev. 23, 23 : *Sabbatum est : affligetis animas vestras;* et postea sequitur : *A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra.* Ergo multò magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea, jejunium ab Ecclesiâ institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinatè cognoscere horam nonam. Ergo videtur quòd taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejunium est actus virtutis abstinentiæ, ut supra dictum est art. 2 huj. qu. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multùm uni, est parùm alteri, ut dicitur in 2 Ethicor. cap. 6. Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

Sed contra est quod concilium Chalcedonense dicit (hab. in quodam concil. capitulari incerti auctoris, loci et temp., can. 39, to. 9, concil. Vid. cap. *Solent*, de Consecrat. dist. 1) : *In Quadragesimâ nullatenùs credendi sunt jejunare qui ante manducaverint quàm vespertinum celebretur officium*; quod qua-

(1) *Interdicere sumptionem potûs ;* vel *indicere abstinentiam potûs.* Vide Sylvium ibidem in elucidatione articuli 6 citati.

dragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1, 3 et 5 huj. qu., jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ. Unde oportet quòd aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quòd per hoc non multùm natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam : tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interiùs revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interiùs adurantur. Et ideò ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam.

Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit horâ nonâ, quando *inclinato capite tradidit spiritum*. Jejunantes enim, dùm suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundùm illud ad Gal. 5, 24 : *Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.*

Ad primum ergo dicendum quòd status veteris Testamenti comparatur nocti; status verò novi Testamenti, diei, secundùm illud ad Rom. 13, 12 : *Nox præcessit, dies autem appropinquavit.* Et ideò in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem, non autem in novo Testamento.

Ad secundum dicendum quòd ad jejunium requiritur hora determinata, non secundùm subtilem examinationem, sed secundùm grossam æstimationem : sufficit enim quòd sit circa horam nonam : et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum quòd modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multùm potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab horâ sextâ, in quâ communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideò talis taxatio temporis non multùm potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat : vel si fortè propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum, vel ut aliquantulùm prævenirent horam.

Articulus viii. — *Utrùm convenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, et ovis, et lacticiniis.* — (*4, dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 4, *qu.*2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra, art. 6 huj. quæst., quòd jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quàm esus carnium, secundùm illud Proverb. 20, 1 : *Luxuriosa res est vinum;* et ad Ephes. 5, 18 : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Cùm ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quòd non debeat interdici esus carnium.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est, 1-2, qu. 30, art. 1. Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est communis fidelium consuetudo.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 6 huj. qu., jejunium ab Ecclesiâ est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundùm tactum quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideò illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit qui et in comedendo maximam habent delectationem, et iterùm maximè hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terrâ quiescentium (1) et respirantium, et quæ ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideò ab his cibis præcipuè jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum quòd ad actum generationis tria concurrunt; scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maximè cooperatur vinum et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa : sed ad humorem maximè cooperatur usus carnium, ex quibus multùm de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum citò transit; sed substantia humoris diù manet. Et ideò magis interdicitur jejunantibus usus carnium quàm vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum quòd Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communiùs accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quàm esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideò Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium quàm esum piscium.

Ad tertium dicendum quòd ova et lacticinia jejunantibus interdicuntur, in quantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principaliùs interdicuntur carnes quàm ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi,

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque theologi et Nicolaius. Alcan., *nascentium.*

tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devotè celebranda. Et ideò in quolibet jejunio interdicitur esus carnium; in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia : circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundùm morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, epist. 28 ad Lucinium, sub fin., de jejuniis loquens : *Unaquæque provincia abundet in suo sensu; et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur* (1).

QUÆSTIO CXLVIII.

De gula. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de gulâ : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm gula sit peccatum; 2° utrùm sit peccatum mortale; 3° utrùm sit maximum peccatorum; 4° de speciebus ejus; 5° utrùm sit vitium capitale; 6° de filiabus ejus.

Articulus primus. — *Utrùm gula sit peccatum.* — (*Mal. quæst.* 14, *art.* 1, 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. 15, 2 : *Quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cùm ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quòd gula non sit peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut August. dicit lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 67. Sed gula consistit in immoderantiâ cibi, quam non potest homo vitare : dicit enim Gregorius 30 Moral., cap. 14, ante med. : *Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat ignoratur;* et Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 31, sub fin. : *Quis est, Domine, qui aliquantulùm extra metas necessitatis cibum non sumit?* Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum : alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius 30 Moral., cap. 13, aliquant. à princ., dicit quòd *ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi priùs intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur.* Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum quòd gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quòd recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quòd virtuti contrariatur. Unde manifestum est quòd gula est peccatum (1).

Ad primum ergo dicendum quòd id quod intrat in hominem per modum cibi, secundùm suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi opina-

(1) Nicolaius in textu addit quæ sequuntur : « Hinc « licèt olim in jejunio non à carnibus tantùm, sed et « à vino abstinere (præsertim verò in jejunio Quadragesimæ) Christiani solerent; faciliùs tamen subinde circa vini abstinentiam quàm carnium generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino, sed « non carnibus, quarum usus licitus communiter « omnibus nunquàm fuit. Quòd autem simul cum carnium abstinentiâ conjungeretur olim abstinentia « vini, patet ex verbis Augustini dicentis Dominicâ 1 « Quadragesimæ, serm. 1 : *Qui abstinemus nos à « carnibus, quibus* (aliis diebus) *uti licet, qui nos abstinemus à vino, quo moderatè uti licet; qui vitamus quæ aliquando licent; in primis fugiamus peccata, « quæ nunquàm licent;* et serm. 2 : *Cessent vina vel « carnes, ut qui nobis viximus toto anno, saltem per « paucos dies vivamus et Domino.* Item ex verbis Hieronymi super 10 cap. Danielis, ubi dicitur panem « desiderabilem non comedisse, nec introisse vinum « aut carnem in os ejus : *Hoc exemplo docemur tempore jejunii à cibis delicatioribus abstinere (quod ego « nunc puto dici panem desiderabilem), nec carnem comedere, nec vinum bibere.* Item ex verbis Basilii « hom. 1 de Jejun. (quo jejunium Quadragesimæ intelligit) : *Carnes non edis, et à vino abstines,* etc. « Item ex verbis Theophili Alexandrini epist. 3 paschali universis Ægypti episcopis directâ : *Nequaquàm in diebus Quadragesimæ vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli, ubi necessarius labor et sudor est, edulio carnium delectemur. Qui autem legum « præcepta custodiunt, ignorant vinum in jejuniis, esum « carnium repudiant.* Ac licèt addat socios Danielis in « Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis « reliquisse *ut omnem deinceps ætatem docerent jejuniorum tempore à carnibus et vino abstinendum*; abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ « necessaria quàm abstinentia vini ad jejunii rationem, « et sic in vino, non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini modò in jejunio consilii tantùm est, « non præcepti, sicut et abstinentia piscium; à quibus tamen olim abstinuisse Christianos in jejunio « illo Chrysostomus indicat hom. 3 ad populum : et « similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, quibus « ultimâ hebdomadâ Quadragesimæ ante Paschatis « dies vescebantur. Cum solâ ergo abstinentiâ generali carnium in præcepto remansit ut à lacte, caseo et ab ovis in jejunio quadragesimæ communiter « debeat abstineri, quia nimirùm *par est ut qui per illos « dies à carnibus animalium abstinemus, ab omnibus « etiam quæ sementinam carnis trahunt originem jejunemus,* sicut in 4 parte Decretorum, cap. 29, loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentiâ dispensetur. »

(1) Hucusque S. Thomas; hæc verò in textu addit Nicolaius : *Unde iterùm Gregorius,* ut supra, *inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit « sub gravi « confusionis dedecore à spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gulæ « gladiis confossa superatur; quia cùm se prosterni « parvis respicit, confligere cum majoribus erubescit. » Et in libro de Curâ pastorali, part. 3, adm. 20 : « Unde, inquit, hosti callido, qui primi hominis sensum in concupiscentiâ pomi aperuit, sed in peccati « laqueo strinxit, divinâ voce dicitur : « Pectore ac « ventre repes, » Gen. 3, ac si apertè diceretur : Cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis, » etc. Et Basilius in serm. de Abdicatione rerum. « Cave ne te adversarius simili atque primum parentem peccato circumveniat, et quamprimùm de paradiso deliciarum expellat : nam qui callidâ escæ objectione ita malitiosè illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur ne te per hoc præsentissimum venenum « inficiat. »*

bantur quòd aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., vitium gulæ non consistit in substantiâ cibi, sed in concupiscentiâ non regulatâ ratione. Et ideò si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solùm pertinet ad gulam quòd aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum quòd duplex est appetitus : unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eò quòd non possunt subjici rationi : unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam : et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentiâ vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

Articulus ii. — *Utrùm gula sit peccatum mortale.* — (*Inf., quæst.* 154, *art.* 2, *ad* 6, *et Mal. quæst.* 14, *art.* 2, *et Rom.* 13, *lect.* 3, *et Gal.* 5, *lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi : quod de gulâ non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet, qu. 132, art. 3. Sed gula non opponitur charitati neque quantùm ad dilectionem Dei, neque quantùm ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquàm est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in serm. de Purgatorio : *Quoties aliquid in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit.* Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.

4. Sed contra est quod Gregorius dicit in 30 Moral., cap. 13, circa med. : *Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter gerunt, perdunt ; et dùm venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur.* Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., vitium gulæ propriè consistit in concupiscentiâ inordinatâ. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest : uno modo quantùm ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini ; alio modo quantùm ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiatur in gulâ secundùm aversionem à fine ultimo : sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tanquàm fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si verò in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantùm secundùm ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd vitium gulæ habet quòd sit peccatum mortale, in quantum avertit à fine ultimo : et secundùm hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directè contrariantur præceptis Decalogi, sed solùm illa quæ injustitiam continent : quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut supra habitum est, qu. 122, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd in quantum avertit à fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus : et secundùm hoc solùm gula est peccatum mortale.

At tertium dicendum quòd illud verbum Augustini intelligitur de gulâ, in quantum importat inordinationem concupiscentiæ solùm circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum quòd gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se quàm etiam propter vitia quæ ex eâ oriuntur. Dicit enim Gregorius in Pastorali, part. 3, cap. 20, aliquant. à princ. : *Dùm venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur.*

Articulus iii. — *Utrùm gula sit maximum peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissimè punitum : dicit enim Chrysostomus, hom. 13 in Matth., aliquant. à princ. : *Adam intemperantia ventris expulit à paradiso ; diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit, et pœnam Sodomorum*, secundùm illud Ezech. 16, 49 : *Hæc fuit iniquitas sororis tuæ Sodomæ, saturitas panis*, etc. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum quia super illud psal. 135 : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) : *Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ primò venter generat.* Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maximè diligere, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 4. Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum : dicitur enim Eccli. 37, 34 : *Propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed contra est quòd vitia carnalia, inter

quæ computatur gula, secundùm Gregorium (implic. lib. 33 Moral., cap. 11, ante med.), sunt minoris culpæ.

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari : primò quidem et principaliter secundùm materiam in quâ peccatur; et secundùm hoc peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundùm hoc vitium gulæ non est maximum : est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundò autem ex parte peccantis; et secundùm hoc peccatum gulæ magis alleviatur quàm aggravetur, tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio verò modo ex parte effectûs consequentis : et secundùm hoc vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex eâ occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum quòd illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gulâ, vel ad gulæ radicem quàm ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex quâ processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gulâ occasionaliter.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gulâ oriuntur. Non autem oportet quòd causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa aliorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad tertium dicendum quòd gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre; sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directè pertinet ad gravitatem gulæ : cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

Articulus iv. — *Utrùm convenienter species gulæ distinguantur secundùm has quinque conditiones : præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.* — (*1-2, qu.* 72, *art.* 9, *corp.*, *et ad* 3, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter species gulæ distinguantur à Gregorio, qui 30 Moral., cap. 13, à med., dicit : *Quinque modis nos gulæ vitium tentat : aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratiùs appetit; aliquando in ipsâ quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat*; et continentur in hoc versu:

Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Prædicta enim diversificantur secundùm diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cùm sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundùm prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundùm tempus una species gulæ accipitur, videtur quòd pari ratione secundùm locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundùm diversas circumstantias. Ergo nec in gulâ.

Sed contra est verbum Gregorii inductum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter: uno quidem modo quantùm ad ipsum cibum qui sumitur; et sic quantùm ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos *lautos*, id est, pretiosos; quantùm ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, id est, *studiosè;* quantùm autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo.

Alio verò modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantùm ad ipsam sumptionem cibi : vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præproperè;* vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter.*

Isidorus verò, lib. 2 de sum. Bono, cap. 42, ad fin., comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quòd gulosus excedit in cibo secundùm *quid, quantum, quomodò et quando.*

Ad primum ergo dicendum quòd corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos excitatur concupiscentia ex ipsâ specie cibi; in eo verò qui præoccupat tempus deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ; et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum quòd in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quòd faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum quòd in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundùm diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est, 1-2, qu. 72, art. 9.

Articulus v. — *Utrùm gula sit vitium capitale.* — (*Mal. quæst.* 8, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 6, *et quæst.* 13, *art.* 3, *corp.*, *et quæst.* 14, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundùm rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis : non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundùm suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod

est secundùm naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quòd aliquis recedit à bono honesto propter aliquid utile præsenti vitæ vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantùm vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantùm vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quàm gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., computat gulam inter vitia capitalia (1).

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, qu. 84, art. 3, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundùm rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multùm appetibilem : unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multùm appetibilis quòd habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis.

Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in 1 Ethic., cap. 8, et in 10, cap. 3, 7 et 8. Et ideò vitium gulæ, quod est circa delectationes tactûs, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum quòd ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem; sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maximè appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quòd ipse cibus est maximè appetibilis; et ad hoc ferè totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundùm illud Eccle. 6, 7: *Omnis labor hominis in ore ejus*. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quàm circa cibos : propter quod, ut Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 53, circa princ., *quibus vilis corporis salus est, malunt vesci*, in quo scilicet delectatio est, *quàm saturari; cùm omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire*.

Ad secundum dicendum quòd finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideò non oportet vitium capitale, quod habet finem maximè appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum quòd delectabile est appetibile secundùm se : et ideò secundùm ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundùm quòd ad aliud ordinatur : et ideò in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

Articulus vi. — *Utrùm convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam.* — (*Mal: quæst.* 14, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet, *inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam*. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundùm illud Proverb. 2, 14 : *Qui lætantur, cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundùm illud Proverb. 14, 22 : *Errant qui operantur malum*. Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maximè consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundùm illud Isa. 28, 8 : *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu sordibusque*. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundùm illud Eccli. 31, 25 : *Si coactùs fueris in edendo multùm, surge è medio, et vome, et refrigerabit te*. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea, Isidorus, lib. 2 de sum. Bono, cap. 42, ad fin., et lib. 10 Etym., ad litt. *S*, ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., has filias gulæ assignat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1, 2 et 3 hujus quæst., gula propriè consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideò illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderatâ delectatione cibi et potûs consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter : primò quidem quantùm ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potûs; et quantùm ad hoc ponitur filia gulæ *hebetudo sensûs circa intelligentiam*, propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundùm illud Eccle. 2, 3 : *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam*. Secundò, quantùm ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potûs quasi sopito gubernaculo rationis; et quantùm ad hoc ponitur *inepta lætitia*, quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5. Et hoc est quod dicitur 3 Esdræ 3, quòd *vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem*. Tertiò, quantùm ad inordinatum verbum : et sic ponitur *multiloquium*, quia, ut Gregorius dicit in Past., part. 3, cap. 20, in princ., *nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus*

(1) Sic persequitur in textu Nicolaius : *Sic enim in cap.* 17 *vel* 21 : « *Vitiorum regina superbia cùm devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Radix quippe cuncti mali superbia est ; prima autem soboles ejus principalia septem vitia de hâc virulentâ radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia* (*vel acedia*), *ventris ingluvies* (*vel gula*), *luxuria*, » etc.

quotidiè splendidè dicitur, in linguâ graviùs non arderet. Quartò, quantùm ad inordinatum actum; et sic ponitur *scurrilitas*, id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus; unde ad Eph. 5, super illud : *Aut stultiloquium, aut scurrilitas*, dicit Glossa interl. quòd *à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet.* Quamvis posset utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium*, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem*.

Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ potest attendi sive secundùm inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantùm ad emissionem seminis. Unde super illud ad Eph. 5 : *Fornicatio autem, et omnis immunditia*, etc., dicit Glossa interl., *id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.*

Ad primum ergo dicendum quòd lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maximè quod procedit ex habitu; sed lætitia vaga, incomposita, quæ hìc dicitur *inepta*, præcipuè oritur ex immoderatâ sumptione cibi vel potûs. Similiter etiam dicendum quòd hebetudo sensûs quantùm ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato; sed hebetudo sensûs circa speculabilia maximè procedit ex gulâ, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd licèt utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quòd aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potûs. Potest tamen absque culpâ vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum quòd scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate; et ideò ad utrumque vitium potest pertinere.

QUÆSTIO CXLIX.

De sobrietate. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sobrietate et vitio opposito, scilicet ebrietate : et circa sobrietatem quæruntur quatuor : 1° quæ sit materia sobrietatis; 2° utrùm sit specialis virtus; 3° utrùm usus vini sit licitus; 4° quibus præcipuè competat sobrietas.

Articulus primus. — *Utrùm materia sobrietatis sit potus.* — (*Sup., qu.* 143.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. 12, 3 : *Non plus sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solùm circa potum.

2. Præterea, Sap. 8, 7, dicitur de Dei sapientiâ quòd *sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem*; ubi sobrietatem ponit pro temperantiâ. Sed temperantia non solùm est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solùm circa potum.

3. Præterea, nomen sobrietatis à mensurâ sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur ad Titum 2, 12 : *Sobriè, et justè, et piè vivamus in hoc seculo*, ubi dicit Glossa interl. : *Sobriè in nobis;* et 1 ad Tim. 2, 9, dicitur : *Mulieres in habitu ornato, cum verecundiâ et sobrietate ornantes se;* et sic videtur sobrietas esse non solùm in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 31, 32 : *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate : si bibas illud moderatè, eris sobrius.*

Respondeo dicendum quòd virtutes quæ ab aliquâ generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in quâ difficillimum et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationes tactûs. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensurâ : dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam*, id est, mensuram, servans. Et ideò illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in quâ maximè laudabile est mensuram servare.

Hujusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multùm confert, et immodicus excessus multùm lædit, quia impedit usum rationis magis etiam quàm excessus cibi. Unde dicitur Eccli. 31, 37 : *Sanitas est animæ et corporis sobrius potus. Vinum multùm potatum irritationem, et iram, et ruinas multas facit.* Et ideò specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui suâ fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum, et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis potest in quâcumque materiâ dici, sicut et supra dictum est, qu. 123, art. 2, et quæst. 141, art. 2, de fortitudine et temperantiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphoricè consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quòd suâ delectatione animum allicit, secundùm illud Psal. 22, 5 : *Calix meus inebrians quàm præclarus est!* Et ideò circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum quòd omnia quæ ad temperantiam propriè pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideò in omnibus necessarium est adhibere mensuram. quod pertinet ad officium sobrietatis : propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quàm in aliis : et ideò sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum quòd quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas propriè in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maximè necessaria.

Articulus II. — *Utrùm sobrietas sit per se virtus specialis.* — (*2 Cor.* 5, *lect.* 3, *et Tit.* 2, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos, et circa potum. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactûs, in quantum sensus est alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent distinguitur cibus à potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quòd circa quamlibet differentiam potûs vel cibi sit quædam specialis virtus: quod est inconveniens: non ergo videtur quòd sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 146, art. 2, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri. Et ideò ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum suâ fumositate. Et ideò ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum quòd cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis: et quantùm ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est in corp. art., et ideò requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum quòd virtus abstinentiæ non est circa cibos et potus, in quantum sunt nutritiva, sed in quantum impediunt rationem. Et ideò non oportet quòd specialitas virtutis attendatur secundùm rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum quòd in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum: et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem; et propter hoc secundùm hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

Articulus III. — *Utrùm usus vini totaliter sit illicitus.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientiâ enim non potest aliquis esse in statu salutis: dicitur enim Sap. 7, 28: *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientiâ inhabitat;* et infra cap. 9, 19: *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, à principio.* Sed usus vini impedit sapientiam: dicitur enim Eccle. 2, 3: *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam.* Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 14, 21: *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.* Sed cessare à bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit, lib. 1 cont. Jovin., cap. 9, in fin. (et habetur cap. *Ab exordio*, dist. 35), quòd *vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum; Christus autem venit in fine seculorum, et extremitatem retraxit ad principium.* Ergo tempore christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Timoth. 5, 23: *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates;* et Eccli. 31, 36, dicitur: *Exultatio animæ et cordis vinum moderatè potatum.*

Respondeo dicendum quòd nullus cibus vel potus secundùm se consideratus est illicitus, secundùm sententiam Domini dicentis Matth. 15, 2: *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Et ideò bibere vinum, secundùm se loquendo, non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens: quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum; quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit; quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum quòd sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo secundùm modum communem, prout sufficit ad salutem, et sic non requiritur ad sapientiam habendam quòd aliquis à vino omninò abstineat, sed quòd abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo secundùm quemdam perfectionis gradum: et sic requiritur in aliquibus ad perfectè sapientiam percipiendam, quòd omninò à vino abstineant, secundùm conditiones quarumdam personarum et locorum.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum quòd Christus retrahit nos à quibusdam sicut omninò illicitis, à quibusdam verò sicut ab impedimentis perfectionis: et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut et à divitiis et aliis hujusmodi.

Articulus IV. — *Utrùm sobrietas magis requiratur in majoribus personis.* — (*1 Tim.* 2, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat; unde et senibus honor et reverentia debetur, secundùm illud Levit. 19, 32:

Coràm cano capite consurge, et honora personam senis. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundùm illud ad Tit. 2, 2: *Senes, ut sobrii sint.* Ergo sobrietas maximè requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, episcopus in Ecclesiâ excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundùm illud 1 ad Timoth. 3, 2: *Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem,* etc. Ergo sobrietas maximè requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea, sobrietas importat abstinentiam à vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundùm illud Proverb. 31, 4: *Noli regibus dare vinum*; et postea subdit: *Date siceram mærentibus, et vinum his qui amaro sunt animo.* Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Tim. 3, 11: *Mulieres similiter pudicas, sobrias,* etc.; et ad Tit. 2, 6, dicitur: *Juvenes similiter hortare ut sobrii sint.*

Respondeo dicendum quòd virtus habet habitudinem ad duo: uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrenat; alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione: uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia, quæ per virtutem tolluntur; et secundùm hoc sobrietas maximè requiritur in juvenibus et mulieribus, quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quòd concupiscentiis resistant. Unde secundùm Valerium Maximum, lib. 2, cap. 1, n. 3, mulieres apud Romanos antiquitùs non bibebant vinum.

Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipuè impedit usum rationis: et ideò senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devotâ debent spiritualibus officiis insistere, et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare; specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CL.

De ebrietate. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ebrietate.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm ebrietas sit peccatum; 2° utrùm sit peccatum mortale; 3° utrùm sit gravissimum peccatorum; 4° utrùm excuset à peccato.

Articulus primus. — *Utrùm ebrietas sit peccatum.* — (*Mal. quæst.* 14, *art.* 4, *ad* 2, *et ad Tit.* 2, *lect.* 1, *fin., et* 3 *Ethic., lect.* 12, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ex August. lib. de verâ Religione, cap. 14. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quòd illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent: quod videtur esse valdè durum.

4. Præterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio: dicit enim Gregorius quòd *cum veniâ suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine evellantur.* Ergo ebrietas non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Roman. 13, 13: *Non in comessationibus et ebrietatibus.*

Respondeo dicendum quòd ebrietas dupliciter potest accipi: uno modo prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis, et secundùm hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpâ; alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit: qui potest causare ebrietatem dupliciter: uno modo ex nimiâ vini fortitudine præter opinionem bibentis; et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipuè si non ex negligentiâ hominis contingit: et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. 9. Alio modo ex inordinatâ concupiscentiâ et usu vini; et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gulâ, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in comessationem et ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inductâ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11, circa med., insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multùm contingit. Et ideò tam ipsa quàm omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est; et tamen si quis scienter in tantum à vino abstineret, ut naturam multùm gravaret, à culpâ immunis non esset.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius; sed immoderatus usus vini est voluntarius: in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum quòd, sicut ille qui inebriatur excusatur à peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur à peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

Ad quartum dicendum quòd aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est, quæst. 33,

art. 6. Unde Augustinus dicit in epistolâ ad Aurelium episcopum 22, al 64, parùm ante med., de comessationibus et ebrietatibus loquens : « Non asperè, quantùm existimo, « non durè, non imperiosè ista tolluntur; sed « magis docendo quàm jubendo, magis monendo quàm minando; sic enim agendum « est cum multitudine peccantium; severitas « autem exercenda est in peccata paucorum. »

Articulus ii. — *Utrùm ebrietas sit peccatum mortale.* — (1-2, *quæst.* 88, *art.* 5, *et* 2, *dist.* 24, *quæst.* 2, *art.* 6, *corp.*, *et Mal. quæst.* 2, *art.* 8, *ad* 3, *et Rom.* 13, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim (alius auctor) in sermone de Purgatorio (olim 41 de Sanctis, nunc 104 in Append., parùm à princ.), dicit *ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua.* Sed assiduitas importat circumstantiam, quæ non trahit in aliam speciem peccati; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 88, art. 5. Ergo si aliàs ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem sermone : *Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere.* Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superfluè bibunt secundùm consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est quod in canonibus Apostolorum, can. 41 et 42, tom. 1 Concil., legitur: « Episcopus, aut presbyter, aut diaconus aleæ « aut ebrietati deserviens (vel vocans), aut de- « sinat, aut deponatur; subdiaconus autem, « aut lector, aut cantor similia faciens, aut « desinat, aut communione privetur: similiter « et laicus. » Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd culpa ebrietatis, sicut dictum est art. præc., consistit in immoderato usu et concupiscentiâ vini. Hoc autem contingit esse tripliciter : uno modo sic quòd nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse sine peccato, ut dictum est art. præc.; alio modo sic quòd aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum esse inebriare potentem, et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali; tertio modo potest contingere quòd aliquis benè advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quàm à potu abstinere : et talis propriè dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia secundùm hoc homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundùm virtutem operatur et peccata declinat; et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius in lib. de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 6, non procul à fin.) : *Vitandam discimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus.* Unde ebrietas per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actûs, sed quia non potest esse quòd homo assiduè inebrietur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dùm multoties experitur fortitudinem vini et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum quòd plus sumere in cibo vel potu quàm necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale; sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 31, ante med. : *Ebrietas longè est à me; misereberis, ne appropinquet mihi; crapula autem nonnunquàm subrepsit servo tuo.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est qu. 141, art. 6, cibus et potus est moderandus, secundùm quòd competit corporis valetudini. Et ideò sicut quandoque contingit ut cibus vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest è converso, contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cùm aliquis multùm comedit vel bibit secundùm consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus.

Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quòd sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat; et ideò propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

Articulus iii. — *Utrùm ebrietas sit gravissimum peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus, hom. 58 in Matth., inter med. et fin., quòd *nihil ita est dæmoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quæ est mater omnium vitiorum.* Et in Decr. dicitur dist. 35, cap. 9 : *Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes et nutrix est.*

2. Præterea, ex hoc dicitur, aliquid esse peccatum, quòd bonum rationis excludit. Sed hoc maximè facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maximè punita : dicit enim Ambrosius, lib. de Eliâ et de Jejun., cap. 5, ante med., quòd *non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas.* Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed contra est quòd secundùm Gregorium, lib. 33 Moral., cap. 11, ante med. (implic.), vitia spiritualia sunt majora quàm carnalia,

Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum quòd ex hoc dicitur aliquid esse malum, quòd privat bonum. Unde quantò majus est bonum quod privatur per malum, tantò malum gravius est. Manifestum est autem quòd bonum divinum est majus quàm bonum humanum. Et ideò peccata quæ sunt directè contra Deum sunt graviora peccato ebrietatis, quod directè opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum quòd ad peccata intemperantiæ maximè homo habet pronitatem, propter hoc quòd hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt; et secundùm hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maximè amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum quòd bonum rationis impeditur dupliciter : uno modo per id quod est contrarium rationi; alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi quàm quod ad horam usum rationis aufert, usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum quòd servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum Cham maledictionem servitutis in suâ posteritate accepit propter hoc quòd irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directè pœna ebrietatis.

Articulus iv. — *Utrùm ebrietas excuset à peccato.* — (1-2, *quæst.* 76, *art.* 4, *ad* 2 *et* 4, *et* 2, *dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosophus, in 3 Ethic., cap. 5, ante med., quòd *ebrius meretur duplices mulctationes.* Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quàm excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat à peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quòd sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat à pecccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est quòd Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 22, cap. 44.

Respondeo dicendum quòd in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est art. 1 huj. qu., scilicet defectus consequens et actus præcedens. Ex parte autem defectûs consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, in quantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actûs præcedentis videtur esse distinguendum : quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpâ, sicut fortè accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actûs, in quantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum.

Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit contra Faustum, loc. sup. cit., quòd *Loth culpandus est, non quantùm ille incestus, sed quantùm ebrietas meruit.*

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus non dicit quòd mereatur graviorem mulctationem ebrius, sed quòd mereatur duplicem mulctationem propter duplex peccatum. Vel potest dici quòd loquitur secundùm legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur in 2 Politic., in fin., statuit quòd ebrii, si percuterent, plus punirentur quàm sobrii, quia plures injuriantur(1); in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injuriæ, quàm ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quòd non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum quòd ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte quâ est peccatum, sed ex parte defectûs consequentis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi fortè sit tanta quòd faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quàm ex malitiâ peccare.

QUÆSTIO CLI.

De castitate. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de castitate : et primò de ipsâ virtute castitatis; secundò de virginitate, quæ est pars castitatis; tertiò de luxuriâ, quæ est vitium oppositum. Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm castitas sit virtus; 2° utrùm sit virtus generalis; 3° utrùm sit virtus distincta ab abstinentiâ; 4° quomodò se habeat ad pudicitiam.

Articulus primus. — *Utrùm castitas sit virtus.* — (3 *Ethic., lect.* 22.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere : dicitur enim aliquis castus ex eo quòd aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 4 et 6. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cùm per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quòd castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus à virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur,

(1) Ita communiùs. Nicolaius, *plures.* Theologi ita supplendum censent, *quia plures, dùm sunt ebrii, quàm dùm sunt sobrii, injuriantur.*

ut patet ad Gal. 5. Ergo castitas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 3, à med.: *Cùm debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas est virtus; tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem.*

Respondeo dicendum quòd nomen castitas sumitur ex hoc quòd per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum, in 3 Ethic., cap. ult., in hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quòd sit aliquid secundùm rationem modificatum; ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 64, art. 1. Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd castitas consistit quidem in animâ sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundùm judicium rationis et electionem voluntatis aliquis moderatè utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 18, post med., *proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiæ suæ;* et ibidem dicit quòd est *virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, quâ potiùs quælibet mala tolerare, quàm malo consentire decernit.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 4 contra Julianum, cap. 3, inter princ. et med., *absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus; absit autem ut sit justus verè, nisi vivat ex fide.* Et ideò concludit quòd in infidelibus neque est verè castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem; et, sicut ibidem subdit, parùm ante med., *non officiis*, id est, actibus, *sed finibus à vitiis discernuntur virtutes.*

Ad quartum dicendum quòd castitas in quantum est quidem secundùm rationem operans, habet rationem virtutis; in quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

Articulus II. — *Utrùm castitas sit virtus generalis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus, in lib. de Mendacio, cap. 20, à med., quòd *castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens majora minoribus.* Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis à castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari à ratione. Cùm ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quòd quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere: dicitur enim in psal. 72, 26: *Perdes* (1) *omnes qui fornicantur abs te.* Ergo castitas est generalis virtus.

(1) Vulgata, *perdidisti.*

Sed contra est quòd Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ponit eam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum quòd nomen castitatis dupliciter accipitur: uno modo propriè, et sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis; alio modo nomen castitatis accipitur metaphoricè. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam propriè est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quâdam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphoricè dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphoricè dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundùm illud 2 ad Corinth. 11, 2: *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundùm illud Jerem. 3, 1: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis.* Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur.

Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de castitate metaphoricè dictâ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., et quæst. 142, art. 2, concupiscentia delectabilis maximè assimilatur puero, eò quòd appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et præcipuè delectabilium secundùm tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quòd si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quòd ei consentiatur, maximè augebitur; sicut puer, qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maximè indiget castigari: et ideò circa hujusmodi concupiscentias antonomasticè dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maximè indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphoricè dictâ, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est in corp. art.

Articulus III. — *Utrùm castitas sit virtus distincta ab abstinentiâ.* — (*2, dist. 24, quæst. 2, art. 1, ad 1, et Virt. quæst. 1, art. 4, corp., fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas non sit virtus distincta ad abstinentiâ. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cùm ergo delectatio ciborum circa quam est abstinen-

tia et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quòd castitas non sit alia virtus ab abstinentiâ.

2. Præterea, Philosophus, in 3 Ethic., cap. ult., omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum. Ergo cùm per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quòd abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactûs, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas; unde dicit Hieronymus, epist. 147, ad Amand., aliquant. à princ., et sup. illud ad Tit. 1: *Non vinolentum, non percussorem*, etc.: *Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum.* Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

Sed contra est quòd Apostolus 2 ad Cor. 6 connumerat castitatem jejuniis, quæ ad abstinentiam pertinent.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 141, art. 4, temperantia est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs; et ideò oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantiâ comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 7. Manifestum est autem quòd alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideò castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentiâ, quæ est circa delectationes ciborum.

Ad primum ergo dicendum quòd temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactûs quantùm ad judicium sensûs de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantùm ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10. Est autem alia ratio utendi cibis, et potibus, et venereis. Et ideò oportet esse diversas virtutes, licèt sint unius sensûs.

Ad secundum dicendum quòd delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quàm delectationes ciborum: et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et dejicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 10, circ. med.: *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quàm blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.*

Ad tertium dicendum quòd delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactûs: et ideò circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantiâ comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam: et ideò etiam per se habent specialem virtutem; quamvis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

Articulus iv. — *Utrùm pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.* — (*Sup., qu.* 143.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus in 1 de Civit. Dei, cap. 18, à princ., quòd *pudicitia est quædam virtus animæ.* Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundùm Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, est de turpi actu, quod convevenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quàm ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, à princ., quòd *omnis intemperantia generaliter est maximè exprobrabilis.* Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Perseverantiâ, cap. 20, paulò à princ.: *Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur.* Sed usus genitalium membrorum propriè pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia propriè ad castitatem pertinet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est in arg. 2, nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideò oportet quòd pudicitia propriè sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maximè autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 18, in tantum quòd etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundiâ non careat; et hoc ideò, quia motus genitalium membrorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solùm de illâ commixtione venereâ, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit in 2 lib. Rhet., cap. 6, post med. Et ideò pudicitia attenditur propriè circa venerea, et præcipuè circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideò pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideò pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsâ distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdùm tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum quòd quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam,

specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 142, art. 4.

Ad tertium dicendum quòd inter vitia intemperantiæ præcipuè sunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quòd ratio ab hujusmodi maximè absorbetur.

QUÆSTIO CLII.

De virginitate. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de virginitate; et circa hoc quæruntur quinque: 1° in quo consistat virginitas; 2° utrùm sit licita; 3° utrùm sit virtus; 4° de excellentiâ ejus respectu matrimonii; 5° de excellentiâ ejus respectu aliarum virtutum.

Articulus primus. — *Utrùm virginitas consistat in integritate carnis.* — (*4, dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 1, *et dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 4, *ad* 5, *et dist.* 49, *quæst.* 5, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp., et ad* 4, *et quodl.* 5, *art.* 24, *ad* 2, *et quodlib.* 6, *art.* 18, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. de Nuptiis et Concupiscentiâ (habetur in lib. de sanctâ Virginit., cap. 13, in princ.) quòd *virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio.* Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit in 1 de Civitate Dei, cap. 18, à princ., quòd *pudicitia consistit in animâ.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum; dicit enim Augustinus in 1 de Civit. Dei, loc. cit., quòd *illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus; obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dùm inspicit, perdidit;* et subdit: *Non opinor quemquam tam stultè sapere, ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perditâ.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maximè in seminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas; dicit enim Augustinus in lib. de Virginit., cap. 13, in princ., quòd *virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est quod Augustinus in eodem lib., cap. 8, in fin., dicit quòd *virginitas est continentia, quâ integritas carnis ipsi Creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur.*

Respondeo dicendum quòd nomen virginitatis à virore sumptum videtur; et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantiâ caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat quòd persona cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Virginibus, inter princ. et med., quòd *castitas virginalis est expers contagionis integritas.*

In delectatione autem venereorum tria est considerare: unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis; aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans; tertium autem est solùm ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primò positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundùm ea quæ sunt animæ; secundum verò materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum; tertium verò se habet formaliter et completivè, quia ratio moralium in eo quod est rationis, completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quòd integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; ipsa autem immunitas à delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuò abstinendi à tali delectatione se habet formaliter et completivè in virginitate.

Ad primum ergo dicendum quòd illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate. Nam per *meditationem* intelligitur propositum rationis, quod autem additur, *perpetua,* non sic intelligitur quòd oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito genere, ut perpetuò in hoc perseveret. Id verò quod est materiale, tangitur in obliquo, cùm dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili;* quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum quòd pudicitia est quidem essentialiter in animâ, materialiter autem in carne; et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginitate, cap. 8, quòd *licèt virginitas in carne servetur,* ac per hoc corporalis sit, *tamen spiritualis est, quam fovet et servat continentia pietatis.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc quòd ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venereâ, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quòd per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quàm si corrumpatur manus aut pes.

Ad quartum dicendum quòd delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere: uno modo si procedat ex mentis

proposito; et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur; et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

Articulus ii. — *Utrùm virginitas sit illicita.* — (*Inf., art.* 3 *et* 4, *et* 4, *dist.* 32, *qu.* 3, *art.* 2, *ad* 2 *et* 3, *et Mal. qu.* 15, *art.* 2, *ad* 13, *et Virt. qu.* 1, *art.* 13, *ad* 9, *et* 2 *Ethic., lect.* 2, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur Genes. 2, 16 : *De omni ligno quod est in paradiso, comede* (1), ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Genes. 1, 28 : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omninò abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Præterea, omne illud quod recedit à medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit à medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens : dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 2, à med., et lib. 3, cap. 11, quòd *qui omni voluptate potitur, neque ab unâ recedit, intemperatus est: qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est.* Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundùm leges illi qui sempèr cælibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit, lib. 2, cap. 4, num. 2. Unde et Plato secundùm Augustinum in lib. de verâ Religione, cap. 3, ad fin., *sacrificâsse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tanquàm peccatum aboleretur.* Ergo virginitas est peccatum.

Sed contra est quòd nullum peccatum rectè cadit sub consilio. Sed virginitas rectè cadit sub consilio : dicitur enim 1 ad Corinth., 7, 25 : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

Respondeo dicendum quòd in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundùm eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, à princ., unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, putà divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animæ : inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat in 10 Ethic., cap. 7, et Dominus dicit Luc. 10, 43 : *Maria optimam partem elegit.* Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea verò quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; et ulteriùs ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundùm eam mensuram quæ competit corpori : et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis quæ aliàs esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non est hoc vitiosum, sed secundùm rationem rectam. Et similiter si quis abstineat à delectationibus corporalibus, ut liberiùs vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venereâ abstinet, ut liberiùs divinæ contemplationi vacet : dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 34 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu : quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, et quomodò placeat viro.* Unde relinquitur quòd virginitas non est aliquid vitiosum, sed potiùs laudabile.

Ad primum ergo dicendum quòd præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est, qu. 122, art. 1. Dupliciter autem aliquid est debitum : uno modo, ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato præteriri non potest; aliud autem est debitum implendum à multitudine; et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine; multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit; sed implentur à multitudine, dùm unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quòd ab unoquoque impleatur : aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solùm quòd multiplicetur corporaliter, sed etiam quòd spiritualiter proficiat. Et ideò sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam verò ab hâc abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem : sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant; quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum quòd ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundùm se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solùm à delectatione venereâ; et ab hâc abstinet secundùm rationem rectam, ut dictum est in corp. art. Medium autem virtutis non secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam determinatur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Unde de magna-

(1) Vulgata : *Ex omni ligno paradisi comede.*

nimo dicitur in 4 Ethic., cap. 3, parùm à princ., quòd *est magnitudine extremus, eò autem quòd ut oportet, medius.*

Ad tertium dicendum quòd leges feruntur secundùm ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione vencreà abstineret; quòd solus Plato legitur fecisse; unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

Articulus III. — *Utrùm virginitas sit virtus.* — (*Inf., quæst.* 155, *art.* 1, *corp., et ad* 5, *et* 4, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2, *et dist.* 49, *quæst.* 5, *art.* 3, *qu.* 1, *corp., et* 2 *Ethic., lect.* 2, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis à naturà, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1. Sed virginitas inest nobis à naturâ : quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 61, art. 1. Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem : alioquin cùm sine virtute nullus ad regnum cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam; unde Hieronymus dicit, epist. 22 ad Eustoch., de Custod. virginit., cap. 2, circa med. : *Cùm cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare.* Ergo videtur quòd virginitas non sit virtus.

4. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiæ conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1 de Virginit., aliquant. à princ. : *Invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuò abstinendi à delectatione venereâ; quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quòd ubi est specialis materia boni, habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentià, quæ est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideò virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd homines ex suâ nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum; non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum; et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 11, in princ. : *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quòd virgines sunt, sed quòd Deo dicatæ pià continentià virgines sunt.*

Ad secundum dicendum quòd connexio virtutum accipitur secundùm illud quod est formale in virtutibus, id est, secundùm charitatem, vel secundùm prudentiam, ut supra habitum est, quæst. 129, art. 3, ad 2, non autem secundùm id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis; tamen potest id quod est formale in virginitate habere ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret; et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hâc præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum quòd virtus per pœnitentiam reparari potest quantùm ad id quod est formale in virtute, non autem quantùm ad id quod est materiale in ipsâ. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculosè reparari poterit divinitùs, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere; aliud autem est quod nec miraculosè reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est, quæst. 25, art. 4.

Ad quartum dicendum quòd virginitas, secundùm quòd est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuò servandæ. Dicit enim Augustinus in lib. de Virginit., cap. 8, in fin., quòd *per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur.* Unde virgini-

tas, secundùm quòd est virtus, nunquàm amittitur nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum quòd castitas conjugalis ex hoc solo habet laudem quòd abstinet ab illicitis voluptatibus : unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem ; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materiâ istâ, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis ; sed sola virginitas. Et ideò sola virginitas ponitur virtus specialis super castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

Articulus iv. — *Utrùm virginitas sit excellentior matrimonio.* — (4, *dist.* 30, *quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 6, *et dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2, *ad* 5, *et art.* 3, *ad* 1 *et* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus in lib. de Bono conjugali, cap. 21, in fin. : *Non impar meritum est continentiæ in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit.* Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quàm castitas conjugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ conjugali, videtur esse consequens quòd quælibet virgo esset laudabilior quâlibet conjugatâ. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur conjugio.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum, in 1 Ethic., cap. 2, ad fin. Sed conjugium ordinatur ad bonum commune : dicit enim Augustinus in lib. de Bono conjugali, cap. 16, in princ. : *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis ;* virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati, sicut patet per Apostolum 1 ad Cor. 7. Ergo virginitas non est potior continentiâ conjugali.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Virginit., cap. 19, in fin. : *Et certâ ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus ; nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut patet in lib. 1 Hieronymi contra Jovinianum, non remotè à princ., hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipuè destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit, et ex doctrinâ Apostoli, qui 1 ad Corinth. 7, virginitatem consuluit tanquàm melius bonum ; et etiam ratione, tum quia bonum divinum est potius humano bono ; tum quia bonum animæ præfertur bono corporis, tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundùm vitam contemplativam, quod est cogitare *ea quæ sunt Dei ;* conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani ; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum 1 ad Corinth. 7.

Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali.

Ad primum ergo dicendum quòd meritum non solùm pensatur ex genere actûs, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum ; ex quo meritum continentiæ conjugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Joanne, respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 21, in fin., quòd *Joannis cælibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt ; sed continentiam Joannes et in opere, Abraham verò in solo habitu habebat.*

Ad secundum dicendum quòd licèt virginitas sit melior quàm continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quàm virgo, duplici ratione : primò quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quàm ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in libro de Bono conjugali, cap. 28, ante med., ut dicat : *Ego non sum melior quàm Abraham, sed melior est castitas cælibum quàm castitas nuptiarum.* Et rationem postea subdit, dicens : « Quod enim « nunc ago, meliùs ille egisset, si tunc agen« dum esset ; quod autem illi egerunt, sic « ego nunc agerem etiam, si nunc agendum « esset. » Secundò, quia fortè ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 44, in fin. : « Unde scit virgo, « quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne « fortè propter aliquam sibi incognitam men« tis infirmitatem nondùm sit matura marty« rio, illa verò mulier cui se præferre gestie« bat, jam possit bibere calicem Dominicæ « passionis ? »

Ad tertium dicendum quòd bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis ; sed potest esse quòd bonum privatum sit melius secundùm suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 9, in princ., quòd *fecunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quàm prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissâ virginitate compensari non posse credenda est.*

Articulus v. — *Utrùm virginitas sit maxima virtutum.* — (*Inf., quæst.* 155, *art.* 1, *et quæst.* 185, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 53, *quæst.* 3, *art.* 3, *et* 2 *cont., cap.* 134.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in lib. de Virginit. (seu de Habitu

virg., non remotè à princ.) : « Nunc nobis ad « virgines sermo est, quarum quò sublimior « est gloria, eò est major cura. Flos est ille « ecclesiastici germinis, decus atque orna- « mentum gratiæ spiritualis, illustrior portio « gregis Christi. »

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. 13 in Glossâ (ord. Hieron., sup. illud : *Qui verò in terram bonam*). Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tantò aliqua virtus est major, quantò per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maximè aliquis conformatur Christo per virginitatem : dicitur enim Apocal. 14, 4, de virginibus, quòd *sequuntur Agnum quòcumque ierit;* et quòd *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere*. Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Virginit., cap. 46, in fin. : *Nemo, quantùm puto, ausus fuerit virginitatem præferre martyrio* (1), et in eodem lib., cap. 45, in princ., dicit : « Præclarissimum testimo- « nium perhibet ecclesiastica auctoritas, in « quâ fidelibus notum est quo loco martyres, « et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris « sacramenta recitentur. » Per quod datur intelligi quòd martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici excellentissimum dupliciter : Uno modo in aliquo genere; et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis; transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem. Et quia castitati antonomasticè attribuitur decor, ideò virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit in lib. de Virginibus, parùm à med. : *Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à judice, dedicatur Domino, consecratur Deo?* Alio modo potest dici aliquid excellentissimùm simpliciter, et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem; et quantò aliquid efficaciùs ordinatur ad finem, tantò melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est art. præc. Unde ipsæ virtutes theologicæ, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementiùs operantur, ad hoc quòd inhæreant Deo martyres, qui ad hoc post ponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, et omnia quæ possunt habere, quàm virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideò virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum quòd virgines sunt *illustrior portio gregis Christi*, et est *earum sublimior gloria* per comparationem ad viduas et conjugatas.

(1) Ita cum Augustino edit. Patav. Mss. et edit. D. Thomæ passim, *monasterio*.

Ad secundum dicendum quòd centesimus fructus attribuitur virginitati, secundùm Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus; et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Quæstionibus Evangel., cap. 9, in princ., *centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et tricesimus conjugatorum*. Unde ex hoc non sequitur quòd virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solùm in aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum quòd virgines *sequuntur Agnum quòcumque ierit*, quia imitantur Christum; non solùm in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 27, à med. Et ideò in pluribus sequuntur Agnum; non tamen oportet quòd magis de propinquo, quia aliæ virtutes faciunt propinquiùs inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servatâ.

QUÆSTIO CLIII.

DE VITIO LUXURIÆ. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati : et primò de ipsâ in generali; secundò de speciebus ejus.

Et circa primum quæruntur quinque : 1° quæ sit materia luxuriæ; 2° utrùm omnis concubitus sit illicitus; 3° utrùm luxuria sit peccatum mortale; 4° utrùm luxuria sit vitium capitale; 5° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm materia luxuriæ sint solùm concupiscentiæ, et delectationes venereæ.* — (1 *Ethic.*, *cap.* 5, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia luxuriæ non solùm sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus in lib. 2 Confess., cap. 6, à med., quòd *luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari*. Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est propriè circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Præterea, Prov. 20, 1, dicitur : *Luxuriosa res est vinum*. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potûs. Ergo circa ea maximè videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus Sed libidinosa voluptas non solùm est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solùm circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed contra est quod dicitur in lib. de verâ Religione, cap. 3, à med., de luxuriosis : *Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem*. Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. : *Luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates*. Maximè autem voluptates venereæ animum hominis solvunt : et ideò circa voluptates venereas maximè luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut temperantia principaliter quidem et propriè est

circa delectationes tactûs; dicitur autem ex consequenti, et per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis: ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maximè et præcipuè animum hominis resolvunt; secundariò autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde, ad Galat. 5, dicit Glossa (interl. sup. illud: *Luxuria, idolorum servitus, etc.*) quòd *luxuria est quælibet superfluitas.*

Ad secundum dicendum quòd vinum dicitur res luxuriosa vel secundùm hunc modum quo in quâlibet materiâ abundantia ad luxuriam refertur, vel in quantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum quòd etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur; tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 15, ad fin., et cap. 16, in princ.

ARTICULUS II. — *Utrùm nullus actus venereus possit esse sine peccato.* — (*Mal. quæst.* 15, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maximè impedit virtutem: dicit enim Augustinus in 1 Soliloquiorum, cap. 10, ante med.: *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quàm blandimenta fœminea corporumque ille contactus.* Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod à bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur 2 Ethic., cap. 2 et 6. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem, quòd impossibile est aliquid intelligere in ipsâ, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, à med., et sicut Hieronymus dicit, epist. 11 ad Ageruch., de Monogam., parùm à med. (et habetur cap. *Connubia*, 32, quæst. 2); in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea, causa potior est quàm effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur à concupiscentiâ, sine quâ actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 24. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 25, circ. princ. *Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum;* et loquitur de actu venereo quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

Respondeo dicendum quòd peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideò non est peccatum, si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodò ille finis sit aliquod verè bonum. Sicut autem est verè bonum quòd conservetur corporalis natura unius individui; ita etiam est quoddam bonum excellens quòd conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 16, in princ: *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Et ideò sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine secundùm quòd competit saluti corporis, ita etiam et usus venereorum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundùm quòd est conveniens ad finem generationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquid potest impedire dupliciter virtutem: uno modo quantùm ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum; alio modo quantùm ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus fœminæ dejicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 8, à med.: *Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum; sed melius quod Maria audiens verbum Dei: ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus; sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multò magis Mariæ virginis anteponimus.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 2, et 1-2, quæst. 64, art. 2, medium virtutis non attenditur secundùm quantitatem, sed secundùm quod convenit rationi rectæ; et ideò abundantia delectationis, quæ est in actu venereo secundùm rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantùm sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantùm appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quòd ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illâ delectatione habere, ostenditur quòd actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundùm rationem fit: alioquin quòd aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quòd concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœnâ primi peccati, in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum 13 de Civitate Dei, cap. 13.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus ibidem dicit, loc. cit. in arg., *ex concupiscentiâ carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquàm ex filiâ peccati proles nascitur, originali obligata peccato.* Unde non

sequitur quòd actus ille sit peccatum, sed quòd in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo derivatum.

ARTICULUS III. — *Utrùm luxuria quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.* — (*Sup., quæst.* 35, *art.* 3, *corp., et quæst.* 36, *art.* 3, *corp., et* 4, *dist.* 33, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 2 *et* 3, *et Mal. quæst.* 15, *art.* 2, *et* 1 *Cor.* 7, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd luxuria, quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philosophum in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 18, à med., et cap. 19. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, quilibet potest licitè uti, ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi fortè in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum; et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed contra est quòd causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundùm illud Apostoli ad Ephes. 5, 18: *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Ergo luxuria est prohibita.

Præterea, Galat. 5, enumeratur inter opera carnis.

Respondeo dicendum quòd quantò aliquid est magis necessarium, tantò magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur; unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est art. præc., est valdè necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideò circa hoc maximè attendi debet rationis ordo; et per consequens si quid circa hoc fit, præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideò absque dubio luxuria est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus in eodem libro dicit, loc. cit. in arg., *semen est superfluum, quo indigetur*: dicitur enim superfluum ex eo quòd residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur: et ideò non refert qualitercumque amittantur, salvâ decentiâ convictûs humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 6, 20, contra luxuriam loquens: *Empti estis pretio magno. Glorificate ergo, et portate Deum in corpore vestro.* Ex eo ergo quòd aliquis inordinatè suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 10, circa med.: *Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc præcepit, ne per illecebras et illicitas voluptates corrumpat templum ejus, quod esse cœpisti.*

Ad tertium dicendum quòd oppositum luxuriæ non contingit in multis, eò quòd homines magis sunt proni ad delectationes; et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate: et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum, quòd etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV. — *Utrùm luxuria sit vitium capitale.* — (*Mal. quæst.* 15, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam (interl. super illud, *Omni immunditiâ*) ad Ephes. 5. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium, 31 Moral., cap. 17, à med. Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 2 de summo Bono, cap. 39, in princ., quòd *sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis.* Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quòd ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundùm illud Ephes. 4, 19: *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ.* Sed desperatio non est vitium capitale; quinimò ponitur filia acediæ, ut supra habitum est, qu. 35, art. 4, ad 2. Ergo multò minùs luxuria est vitium capitale.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 17, à med., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, quæst. 148, art. 5, et 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, vitium capitale est quod habet finem multùm appetibilem; ita quòd ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquàm ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde hujusmodi delectatio est maximè appetibilis secundùm appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quòd luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quòd immunditia secundùm quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est, quæst. 148, art. 6, et sic objectio non est ad propositum. Si verò accipiatur pro immunditiâ luxuriæ, sic dicendum quòd ex gulâ causatur materialiter, in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundùm rationem causæ finalis, secundùm quam potissimè attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra

dictum est, quæst. 132, art. 4, cùm de inani gloriâ ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum; et ideò etiam vitia capitalia ex superbiâ oriuntur.

Ad tertium dicendum quòd à delectationibus luxuriæ præcipuè aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ; quam desperatio subtrahit, et ideò causat luxuriam, sicut removens prohibens, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

Articulus v. — *Utrùm convenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi et horror futuri.* — (*Sup., qu.* 53, *art.* 6, *et Mal. qu.* 8, *art.* 2, *corp., et qu.* 13, *art.* 3, *et qu.* 15, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, *cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, horror* vel *desperatio futuri.* Quia cæcitas mentis, et inconsideratio, et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute..... Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est, quæst. 128, et quæst. 137, art. 3. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, *amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati,* ut patet per Augustinum 14 de Civit. Dei, cap. ult., in princ. Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus (comm. in Deut., cap. 16, circa med.) ponit quatuor, scilicet *turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia.* Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est auctoritas Gregorii, 31 Moral., cap. 17, à med.

Respondeo dicendum quòd quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quòd superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maximè appetitus inferior, scilicet concupiscibilis vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis et delectationis. Et ideò consequens est quòd per luxuriam maximè superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas.

Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primò quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundùm illud Dan. 13, 56 : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Et quantùm ad hoc ponitur *cæcitas mentis.* Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem : et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terent. dicit in Eunucho, act. 1, scenâ 1, à princ., loquens de amore libidinoso : *Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes.* Et quantùm ad hoc ponitur *præcipitatio,* quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est, quæst. 53, art. 3. Tertius actus est judicium de agendis : et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. 13, 9, de senibus luxuriosis : *Averterunt sensum suum..... ut non recordarentur judiciorum justorum.* Et quantùm ad hoc ponitur *inconsideratio.* Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantùm ad hoc ponitur *inconstantia.* Unde Terentius dicit in Eunucho, loc. cit., de quodam, qui dicebat se recessurum ab amicâ : *Hæc verba una falsa lacrymula restinguet.* Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus : quorum unus est appetitus finis : et quantùm ad hoc ponitur *amor sui,* quantùm scilicet ad delectationem, quam inordinatè appetit; et per oppositum ponitur *odium Dei,* in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem : et quantùm ad hoc ponitur *affectus præsentis seculi;* in quo scilicet aliquis vult frui voluptate; et per oppositum ponitur *desperatio futuri seculi,* quia dùm nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, à med., *intemperantia maximè corrumpit prudentiam;* et ideò vitia opposita prudentiæ maximè oriuntur ex luxuriâ, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum quòd constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis; sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra dictum est, quæst. 143, et ideò inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ : et tamen etiam prima inconstantia ex luxuriâ causatur, in quantum emollit cor hominis, et effeminatum reddit, secundùm illud Oseæ 4, 3 : *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor.* Et Vegetius dicit in lib. 1 de Re militari, cap. 3, in fin., quòd *minùs mortem metuit qui minùs deliciarum nôrit in vitâ.* Nec oportet, sicut sæpè dictum est, quæst. 35, art. 4, ad 2, et qu. 118, art. 8, ad 1, et qu. 148, art. 6, quòd filiæ vitii capitalis cum eo in materiâ conveniant.

Ad tertium dicendum quòd amor sui quantùm ad quæcumque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum; sed quantùm ad hoc specialiter quòd aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum quòd illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipuè ad locutionem pertinentes. In quâ est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo propter materiam; et sic ponuntur *turpiloquia,* quia enim *ex abundantiâ cordis os loquitur,* ut dicitur *Matth.* 12, 34; luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba pro-

rumpunt. Secundò ex parte causæ, quia enim luxuria inconsiderationem et præcipitationem causat, consequens est quòd faciat prorumpere in verba leviter et inconsideratè dicta, quæ dicuntur *scurrilia*. Tertiò quantùm ad finem, quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat; et sic prorumpit in verba *ludicra*. Quartò quantùm ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat; et sic prorumpit in *stultiloquia*, utpote cùm suis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

QUÆSTIO CLIV.

De luxuriæ partibus.— (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus : et circa hoc quæruntur duodecim : 1° de divisione partium luxuriæ; 2° utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale; 3° utrùm sit maximum peccatorum; 4° utrùm in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale; 5° utrùm nocturna pollutio sit peccatum; 6° de stupro; 7° de raptu; 8° de adulterio; 9° de incestu; 10° de sacrilegio; 11° de peccato contra naturam; 12° de ordine gravitatis in prædictis speciebus.

Articulus primus. — *Utrùm convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam.* — (*4, dist. 41, art. 4, quæst. 1 et 2, et Mal. quæst. 15, art. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet *fornicatio simplex*, *adulterium*, *incestus*, *stuprum*, *raptus* et *vitium contra naturam*. Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundùm materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quòd per hoc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quòd aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quòd adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ, ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus, non solùm peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si suâ conjuge inordinatè utatur. Sed hoc peccatum sub luxuriâ continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus, 2 ad Cor. 12, 21, dicit : *Ne iterùm, cùm venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditiâ, et fornicatione, et impudicitiâ quam gesserunt.* Ergo videtur quòd etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur prædictis : dicitur enim Gal. 5, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quòd inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed contra est quòd prædicta divisio ponitur in Decret. 36, quæst. 1, in appendice Grat. ad cap. *Lex illa.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, qu. præc., art. 2 et 3, peccatum luxuriæ consistit in hoc quòd aliquis non secundùm rectam rationem delectatione venereâ utitur. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundùm materiam in quâ hujusmodi delectationem quærit; alio modo secundùm quòd materiâ debitâ existente, non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, in quantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actûs; ideò oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actûs : et sic in quantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam*, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest; in quantum autem impeditur debita educatio, et promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex,* quæ est soluti cum solutâ. Alio modo materia in quâ exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines : et hoc dupliciter. Primò quidem ex parte ipsius fœminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur : et sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate, vel affinitate junctarum. Secundò, ex parte ejus in cujus potestate est fœmina; quæ si est in potestate viri, est *adulterium;* si autem est in potestate patris, est *stuprum,* si non inferatur violentia; *raptus* autem, si inferatur. Diversificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ quàm viri, quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, et per modum materiæ, vir autem per modum agentis. Dictum est autem (in arg. 1) quòd prædictæ species secundùm differentiam materiæ assignantur.

Ad primum ergo dicendum quòd prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundùm diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrrere, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 7, et hoc modo adulterium continetur sub luxuriâ et sub injustitiâ. Nec deformitas injustitiæ omninò per acci-

dens se habet ad luxuriam : ostenditur enim luxuria gravior, quæ in tantùm concupiscentiam sequitur, quòd etiam in injustitiam ducat.

Ad tertium dicendum quòd (1), quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale : et similiter alii modi sacrilegii ad materiam libidinosam pertinentes reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum quòd peccatum conjugati cum suâ uxore non est secundùm indebitam materiam, sed secundùm alias circumstantias, quæ non constituunt speciem mortalis actûs, ut dictum est in corp., et 1-2, quæst. 18, art. 2.

Ad quintum dicendum quòd, sicut Glossa interl. dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuriâ contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis à viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quòd impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum quòd luxuria sumitur ibidem pro quâcumque superfluitate, ut Glossa (interl.) ibidem dicit.

Articulus ii. — *Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale.* — (*4, dist.* 41, *art.* 4, *quæst.* 1, *corp., et qu.* 2, *corp., ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia : dicitur enim. Act. 15, 20 : *Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione* (2). Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundùm illud 1 ad Tim. 4, 4 : *Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino. Sed Oseæ 1, 2, præcipitur à Domino : *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scripturâ sacrâ absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scripturâ in antiquis Patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. 16, de Abraham, quòd accessit ad Agar ancillam suam; et infra, cap. 30, legitur de Jacob quòd accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham, et infrà, cap. 38, legitur quòd Judas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati. Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati neque quantùm ad dilectionem Dei, quia non est directè peccatum contra Deum, nec etiam quantùm ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex, quia super illud 1 ad Timoth. 4 : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii : *Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordiâ et pietate est : quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit.* Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de Bono conjug., cap. 16, in princ., *quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus : quod maximè videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Sed contra est quod dicitur Tob. 4, 13 : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquàm patiaris crimen scire.* Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea, nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum ad Gal. 5, 21, ubi præmissâ fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, in Decretis dicitur, 22, quæst. 1, cap. *Prædicandum : Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, et fornicatione, et de homicidio spontè commisso, et de cæteris criminalibus vitiis.* Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio tenendum est quòd fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. 23, super illud : *Non erit meretrix*, etc., dicit Glossa (ord. Augustini, lib. de QQ. in Deut., quæst. 37) : *Ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudo.* Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*, quod est proprium meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directè contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et fœminæ, quòd in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam fœminam, unam, vel plures, sicut patet in omnibus avibus : secùs autem est in animalibus in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtûs, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quòd ad educa-

(1) Ita passim. Nicolaius, *quod mulier*, et mox *cum Deo; et ideò sacrilegium*, etc.

(2) Vulgata : *Scribe ad eos ut abstineant se à contaminationibus simulacrorum, et fornicatione, et suffocatis, et sanguine.*

tionem hominis non solùm requiritur cura matris, à quâ nutritur, sed multò magis cura patris, à quo est instituendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quàm exterioribus promovendus. Et ideò contra naturam hominis est quòd utatur vago concubitu; sed oportet quòd sit maris ad determinatam fœminam : cum quâ permaneat non per modicum tempus, sed diù, vel etiam per totam vitam. Et inde est quòd naturaliter inest maribus in specie humanâ sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ matrimonium vocatur : et ideò dicitur esse de jure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, 1-2, qu. 90, art. 2, consequens est quòd ista conjunctio maris ad fœminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliquâ determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertiâ parte hujus operis dicetur (quàm non absolvit; vid. Supplem., quæst. 1 et seq., et 4, dist. 26, et seq.), cùm de matrimonii sacramento tractabitur. Unde cùm fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ : et ideò est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione, quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundùm id quod communiter accidit, et non secundùm id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum quòd fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis, sed quantùm ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos et gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Judæi, autem ex lege divinâ instructi, eam illicitam reputabant. Alia verò quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea gentilibus interdixerunt, non quasi secundùm se illicita, sed quasi Judæis abominabilia, ut etiam supra dictum est, 1-2, qu. 103, art. 4, ad 3.

Ad secundum dicendum quòd fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundùm quòd regulatur voluntate divinâ, quæ est prima et summa regula. Et ideò quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis : sicut etiam non est contra naturam quod miraculosè fit virtute divinâ, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideò sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quòd obedivit Deo, quamvis hoc secundùm se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ, ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus propriè fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit 3 Confess., cap. 8, à princ : *Cùm Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquàm ibi factum est, faciendum est;* et posteà subdit : *Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur; ita Deus omnibus.*

Ad tertium dicendum quòd Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit (non complevit; vid. 4 Sent.), cùm de matrimonio agetur. Judam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Joseph.

Ad quartum dicendum quòd fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantùm ad hoc quòd repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est in corp. art., dùm scilicet dat operam generationi, non secundùm quòd convenit proli nasciture.

Ad quintum dicendum quòd per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æternâ, in quantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc ut gratiam consequatur, per quam pœniteat, et in quantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso; non autem ita quòd si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum quòd ex uno concubitu potest unus homo generari; et ideò inordinatio concubitûs, quæ impedit bonum prolis nasciture, ex ipso genere actûs est peccatum mortale, et non solùm ex inordinatione concupiscentiæ. Ex unâ autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis; et ideò gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale; esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuriâ continentur : minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULUS III. — *Utrùm fornicatio sit gravissimum peccatum.* — (*Mal. quæst.* 1, *art.* 1, *ad* 3, *et quæst.* 2, *art.* 10, *corp., et qu.* 15, *art.* 2, *ad* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum. Tantò enim videtur peccatum gravius quantò ex majori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione : dicitur enim in Glossâ (interl. implicitè sup. illud : *Melius est nubere*) 1 ad Corinth. 7, quòd *ardor libidinis in luxuriâ est maximus.* Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, tantò aliquis magis peccat quantò in rem sibi magis conjunctam delinquit; sicut graviùs peccat qui percutit patrem quàm qui percutit extraneum. Sed, sicut dicitur 1 Corinth. 6, 18, *qui fornicatur, in corpus suum peccat,* quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. **Præterea**, quantò aliquod bonum est majus, tantò peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis art. præc.; est etiam contra Christum, secundùm illud 1 ad Corinth. 6, 15 : *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed contra est quod Gregorius dicit (implic. lib. 33. Moral., cap. 11, parùm ante med.), quòd *peccata carnalia sunt minoris culpæ quàm peccata spiritualia.*

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo secundùm accidens. Secundùm se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundùm bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideò est gravius peccatum secundùm speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia hujusmodi; minus est autem peccatis quæ sunt directè contra Deum et peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum quòd libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum, quia quantò aliquis ex majori passione impulsus peccat, tantò levius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quòd Augustinus dicit in lib. de Agone christiano (id habetur expressè serm. 250, de Temp., cap. 2, ante med.), quòd *inter omnia Christianorum certamina duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna et rara victoria.* Et Isidorus dicit in lib. 2, de summo Bono, cap. 39, circ. fin., quòd *magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quàm per aliquod aliud*; quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.

Ad secundum dicendum quòd ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solùm quia fornicationis delectatio comsummatur in carne, quod etiam in gulâ accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, in quantum scilicet indebitè resolvit illud et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum, quia ratio in homine prævalet corpori : unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum quòd peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, in quantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quàm qui est potentia homo, et secundùm hoc etiam homicidium est gravius quàm fornicatio et omnes luxuriæ species, tanquàm magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ : et ideò etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directè peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundùm illud 1 ad Corinth. 6, 17 : *Qui adhæret Deo, unus spiritùs est.* Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quàm fornicatio.

Articulus iv. — *Utrùm in tactibus et osculis consistat peccatum mortale.* — (1-2, *qu.* 74, *art.* 10, *et Ver. qu.* 15, *art.* 4, *corp.*, *et Mal. qu.* 15, *art.* 2, *ad* 18, *et Eph.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Ephes. 5, 3, dicit : *Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos,* subdit autem, *aut turpitudo,* Glossa (interlin. vetus Ms.) ut in osculis et amplexibus; *aut stultiloquium,* ut blanda verba; *aut scurrilitas,* quæ à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas : postea autem subdit : *Hoc enim scitote intelligentes, quòd omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei.* Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quòd per eam impeditur bonum prolis generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundùm se sunt peccata mortalia, nunquàm possunt benè fieri. Sed oscula et tactus, et hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundùm se peccata mortalia.

Sed contra, minùs est aspectus libidinosus quàm tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundùm illud Matth. 5, 28 : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mæchatus est eam in corde suo.* Ergo multò magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Præterea, Cyprianus ad Pomponium de Virginitate, lib. 1, epist. 11, circa med., dicit : *Certè ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, et osculatio, et conjacentium duorum turpis et fœda dormitio, quantùm dedecoris et criminis confitetur!* Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter : uno modo secundùm speciem suam : et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundùm suam rationem non nominant peccatum mortale : possunt enim hæc absque libidine fieri vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex suâ causâ; sicut illa

qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra, 1-2, quæst. 74, art. 7 et 8, quòd consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solùm consensus in actum. Et ideò cùm fornicatio sit peccatum mortale, et multò magis aliæ luxuriæ species, consequens est quòd consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solùm consensus in actum. Et ideò cùm oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quòd sint peccata mortalia; et sic solùm dicuntur libidinosa. Unde hujusmodi, secundùm quòd libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus ideò non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundùm quòd ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum quòd oscula et tactus, quamvis secundùm se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix hujusmodi impedimenti; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa concludit quòd hujusmodi non sunt peccata secundùm suam speciem.

Articulus v. — *Utrùm pollutio nocturna sit peccatum.* — (3 *part., quæst* 80, *art.* 7, *corp., et* 4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 1, *ad* 1, *et quæst.* 2, *per tot., et opusc.* 64, *cap.* 16.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur 3 Reg. 3, et 3 Paral. 1. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri: et ita videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea, quicumque habet usum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præeligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare: et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cùm ex genere actûs sit peccatum.

3. Præterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundùm rationem, vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur à Deo, et increpatur, secundùm illud Job 33, 15: *Per somnium in visione nocturnâ, quando sopor solet occupare homines* (1), *tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ.* Ergo in somnis potest aliquis agere secundùm rationem, vel contra rationem, quod est benè agere vel peccare: et sic videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit 12 super Gen. ad litter., cap. 15, in med.: *Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuò movetur caro, et sequitur quòd eum motum sequi solet, cùm hoc tam sine peccato fiat, quàm sine peccato à vigilantibus dicitur, quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est.*

Respondeo dicendum quòd nocturna pollutio dupliciter potest considerari: uno modo secundùm se, et hoc modo non habet rationem peccati; omne enim peccatum dependet ex judicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quòd sit peccatum, nisi in quantum judicio rationis reprimi potest: et ideò, sublato judicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum judicium. Nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, qu. 84, art. 8. Et ideò id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum judicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quæ potest esse triplex: una quidem corporalis; cùm enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cùm facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis vel resoluti; sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliquâ aliâ superfluitate, ita quòd quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causâ culpabili (putà cùm causata est ex superfluitate cibi vel potûs), tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex suâ causâ. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliquâ causâ culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in suâ causâ.

Alia verò causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis et interior; putà cùm ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigiliâ præcessit, quandoque est purè speculativa, putà cùm aliquis causâ disputationis cogitat de peccatis carnalibus; quandoque autem est cum aliquâ affectione vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ fuit cum concupiscentiâ talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in animâ, ita quòd dormiens faciliùs inducitur in suâ imaginatione ad assentiendum actibus (1) ex quibus sequitur pollutio. Et secundùm hoc Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., à med., quòd *in quantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quàm quorumlibet;* et Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 15, ad fin., quòd *propter bonam animæ*

(1) Vulgata: *Quando irruit sopor super homines.*

(1) Nicol., *tactibus.*

affectionem quædam ejus merita etiam in somnis claruit. Et sic patet quòd nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen contingit quòd, præcedente cogitatione carnalium actuum, etiam speculativâ, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio; et tunc non habet rationem culpæ nec in se, nec in suâ causâ.

Tertia verò causa est spiritualis extrinseca, putà cùm ex operatione dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentiâ præparandi se contra dæmonis illusiones : unde et in sero cantatur :

Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur corpora.

Quandoque verò est absque omni culpâ hominis ex solâ nequitiâ dæmonis ; sicut in Collationibus Patrum, collat. 22, cap. 6, legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur à sacrâ communione. Sic igitur patet quòd nocturna pollutio nunquàm est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

Ad primum ergo dicendum quòd Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo ; sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit 12, super Gen. ad litt., cap. 25, in fin.

Ad secundum dicendum quòd secundùm quòd vires sensitivæ interiores magis vel minùs opprimuntur à somno propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundùm hoc usus rationis magis vel minùs impeditur in dormiendo. Semper tamen quantùm ad aliquid impeditur, ut non possit omninò liberum judicium habere, ut in primâ parte dictum est, quæst. 84, art. 8. Et ideò non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum quòd apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideò nihil prohibet hominem secundùm rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divinâ, aut immissione angeli boni vel mali.

ARTICULUS VI. — *Utrùm stuprum debeat poni una species luxuriæ.*—(*Sup., art.* 1, *corp., et* 4, *dist.* 41, *art.* 4, *et* 2 *corp., et Mal. qu.* 15, *art.* 3, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in Decretis 36, quæst. 1 (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*). Sed hoc potest esse soluti cum solutâ ; quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ à fornicatione distincta.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 4, inter princ. et med.) : *Nemo sibi blandiatur de legibus hominum : omne stuprum adulterium est.* Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub aliâ. Cùm ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quòd stuprum species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quàm ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit injuriam facit alteri, scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est quòd stuprum propriè consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cùm igitur luxuria propriè sit circà venerea, videtur quòd stuprum sit species luxuriæ.

Respondeo dicendum quòd ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est, qu. præc., art. 1 et 4. In virgine autem sub custodiâ patris existente quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur : tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quòd violatur nulla pactione conjugali præcedente, et impeditur à legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in viâ meretricandi, à quo retrahebatur, ne signaculum virginitatis amitteret : tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodiâ sollicitudinem gerit, secundùm illud Eccli. 42, 2 : *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis.* Et ideò manifestum est quòd stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub curâ parentum existentium, est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis virgo sit soluta à vinculo matrimonii, non tamen est soluta à patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitûs virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam interl., 2 ad Cor. 12, super illud : *Et non egerunt pœnitentiam super immunditiâ et fornicatione*, etc.

Ad secundum dicendum quòd Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quâcumque aliâ muliere præter uxorem : quod patet ex hoc quod subdit : *Nec viro licet quod mulieri non licet* Et hoc modo etiam accipitur Num. 5, 13, ubi dicitur. *Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro*, etc.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ, quia videtur

concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam : unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. 22, 16 : « Si seduxerit quis virginem nondùm desponsatam dormieritque cum eâ, dotabit eam, et habebit uxorem. Si» autem «pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt. » Aliam verò injuriam facit patri puellæ : unde et ei secundùm legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deut 22, 28 : « Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illâ, et res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum eâ, patri puellæ quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem : et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ; » et hoc ideò ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit in lib. QQ. in Deuteron., quæst. 34.

Articulus VII. — *Utrùm raptus sit species luxuriæ distincta à stupro.* — *Sup., art.* 1, *corp., et* 4, *dist.* 41, *art.* 4, *quæst.* 1, *corp., fin., et quæst.* 2, *corp., et ad* 6, *et Mal. quæst.* 15, *art.* 3, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim Isidorus in lib. 5 Etymol., cap 26, ante med., quòd *stuprum, id est, raptus, propriè est illicitus coitus à corrumpendo dictus : unde et qui raptu potitur, stupro fruitur.* Ergo videtur quòd raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

2. Præterea, raptus videtur quamdam violentiam importare, dicitur enim in Decretis 36 quæst. 1 (in append. Grat. ad cap. Lex illa) quòd *raptus committitur, cùm puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur.* Sed hoc quòd violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitûs. Ergo videtur quòd raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur : dicitur enim 1 ad Corinth. 7, 2 : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat.* Sed raptus impedit matrimonium sequens : dicitur enim in concilio Meldensi : (habetur cap. *Placuit,* 36, quæst. 2 : « Placuit ut hi qui rapiunt fœminas, « vel furantur, vel seducunt, eas nullatenùs « habeant uxores, quamvis eas postmodùm « nuptialiter cum consensu parentum suo« rum susceperint. » Ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed contra est quòd « raptus est illicitus « coitus, » ut Isidorus dicit lib. 5 Etym., cap. 26, ante med. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

Respondeo dicendum quòd raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ : et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque verò stuprum sine raptu.

Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicitè deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quàm patri; quandoque autem infertur patri, sed non virgini, putà cùm ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia et raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, et violenter corrumpitur; quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali : qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptûs. Invenitur autem raptus sine stupro; putà si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symmachus papa dicit in epist. 5 ad Cæsarium, cap. 4, tom. 4 Concil. (et habetur cap. *Raptores,* 36, quæst. 2) : *Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur.* Stuprum verò sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicitè deflorat.

Ad primum ergo dicendum quòd, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideò quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum quòd illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex quâ aliquis non refugit periculo se injicere violentiæ inferendæ (1).

Ad tertium dicendum quòd aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsâ desponsatione jus habent; illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primò restituendæ sunt patris potestati; et tunc de voluntate parentum licitè possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicitè matrimonium contrahitur : tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus (habetur cap. *Tria,* 36, quæst. 2, sed in Hieronymo non occurrit) contrarium dicit : Tria, inquit, « conjugia legitima in Scri« pturis leguntur. Primum est, virgo casta in « virginitate viro data legitimè. Secundum « est, virgó in civitate deprehensa à viro, et « illi per vim copulata, si voluerit pater ejus,

(1) Ita Theologi, Nicolaus, et edit. Patav. Mss., *pericula, se injicere.* Edit. Rom., *periculo se immittere.* Theologi tamen legendum fortè conjectant, *periculo se injicere violentiam inferendo.*

« dotabit eam iste vir, quantùm judicaverit « pater, et dabit pretium pudicitiæ ejus. Ter« tium autem est, quando aufertur ei, et « traditur alteri de voluntate patris. » Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, et maximè per verba de præsenti.

Ad quartum dicendum quòd sponsus ex ipsâ desponsatione habet aliquod jus in suâ sponsâ : et ideò quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptûs. Unde Gelasius papa dicit (habetur cap. *Lex*, 36, quæst. 1 : *Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puellâ, de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.*

Articulus viii. — *Utrùm adulterium sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta.* — (*4, dist. 41, art. 4, quæst. 2, corp., et Mal. quæst. 15, art. 3, corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quòd aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa super Exodum (ord. sup. illud cap. 20, *Non mæchaberis :* et est Aug. in lib. QQ. sup. Exod. qu. 71, à med.) Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quòd adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit, lib 1 cont. Jovin., propè fin. (et habetur cap. *Origo*, 32, qu. 4,) *Nihil interest, ex quâ causâ quis insaniat : unde Sixtus Pythagoricus in sententiis, Adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem,* et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuriâ est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuriâ. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utròbique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed contra est quod Leo papa dicit (id habetur Aug. lib. de Bono conjug., cap. 4. Vide append. Grat. ad cap. *Illæ autem*, 32, quæst. 5) quòd *adulterium committitur, cùm vel propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero vel alterâ contra pactum conjugale concumbitur.* Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum quòd adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum aliquis delinquit : primò quidem in quantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugatâ quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. 23, 32 : *Omnis mulier relinquens virum suum...., peccabit. Primò enim in lege Altissimi incredibilis fuit,* in quâ scilicet præcipitur : *Non mæchaberis, et secundò in virum suum deliquit,* ex quo facit contra certitudinem prolis ejus; *tertiò in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi,* quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus ; alia verò duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quòd adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum quòd si ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari vel ex parte suâ; et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit : vel ex parte mulieris ad quam accedit; et sic quandoque est adulterium, putà cùm conjugatus accedit ad uxorem alterius : quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundùm diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra, art. 1 huj. qu., quòd species luxuriæ accipiuntur secundùm diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum quòd matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est, art. 2 hujus quæst. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, in quantum violat matrimonii fidem, quam quis conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhonestè eo utens, licèt fidem non violet, ideò aliqualiter potest adulter nominari, et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum quòd uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eam matrimonio copulanda. Et ideò alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri : et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertiâ parte (quam non absolvit; vid. 4, dist. 41), cùm de matrimonio tractabitur.

Articulus ix. — *Utrùm incestus sit determinata species luxuriæ.* — (*Sup., art. 1, corp., et 4, dist. 41, art. 4, quæst. 1 et 2, corp., et Mal. quæst. 15, art. 3, corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd incestus non sit species determinata luxuriæ Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quòd incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in Decretis dicitur 36, quæst. 1, (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*), quòd *incestus est consanguinearum vel affinium abusus.* Sed affinitas differt à consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat

aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundùm se deforme; aliàs nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

Sed contra est quòd species luxuriæ distinguuntur secundùm conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est, in arg. 2, et art. 1 huj. quæst. Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, art. 1 et 6 huj. quæst., ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum: in usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione: primò quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; in tantum quòd apud antiquos, ut Maximus Valerius refert, lib. 2, cap. 1, n. 7, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundùm prædicta, qu. 142, art. 4, et qu. 151, art. 4, quòd in actibus venereis maximè consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria: unde de his homines verecundantur. Et ideò incongruum est quòd talis commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et hæc causa videtur exprimi Levit. 18, 7, ubi dicitur: *Mater tua est: non revelabis turpitudinem ejus*. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est ad invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur à commixtione venereâ, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideò in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dùm enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quâdam speciali amicitiâ omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Unde Augustinus dicit 15 de Civitate Dei, cap. 16, circa princ.: « Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in unâ multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. » Addit autem Aristoteles quartam rationem in 2 Polit., cap. 2, circa med., quia cùm naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venereâ, fieret nimius ardor amoris et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quòd incestus est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum quòd abusus conjunctarum personarum maximè induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est in corp. art. Et ideò antonomasticè abusus talium personarum vocatur *incestus*.

Ad secundum dicendum quòd persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam: et ideò quia unum est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

Ad tertium dicendum quòd in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundùm se indecens et repugnans naturali rationi; sicut quòd commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit in 9 de Animal., cap. 47, quòd quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore, eò quòd etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ verò personæ quæ non conjunguntur secundùm seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam; sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundùm consuetudinem et legem humanam vel divinam, quia, ut dictum est art. 2 huj. quæst., usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideò, sicut Augustinus dicit in 15 de Civitate Dei, cap. 16, circa princ., *commixtio sororum et fratrum quantò fuit antiquior, compellente necessitate, tantò postea facta est damnabilior, religione prohibente.*

Articulus x. — *Utrùm sacrilegium possit esse species luxuriæ.* — (*Sup., art.* 1, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 41, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 2, *ad* 7.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 1. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in Decret. 36, qu. 1 (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*), sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quòd non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiàm per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est quòd Augustinus dicit, 15 de Civ. Dei, cap. 16, à med., quòd *si iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quantò est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum?* Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriæ species.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, (implic. qu. 99, art. 1, et art. 2, ad 2, et 1-2, quæst. 18, art. 7), actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quòd observatio castitatis, secundùm quòd ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum in lib. de Virginitate, cap. 8. Unde manifestum est quòd etiam luxuria, secundùm quòd violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii, et secundùm hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd luxuria, secundùm quòd ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum quòd ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundùm seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundùm quòd ordinatur ad alterius vitii finem, et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur personâ conjunctâ sibi secundùm spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestûs. Si autem abutatur virgine Deo sacratâ, in quantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii. In quantum verò est sub spiritualis patris curâ constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus; qui etiam secundùm leges civiles graviùs punitur quàm alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit, lib. *Si quis*, cap. de Episcop. et Cleric.: *Si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodò matrimonii conjungendi causâ sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœnâ feriatur.*

Ad tertium dicendum quòd sacrilegium committitur in re sacratâ. Res autem sacrata est vel persona sacrata (1), quæ concupiscitur ad concubitum; et sic pertinet ad luxuriam: vel quæ concupiscitur ad possidendum; et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; putà si aliquis ex irâ injuriam inferat personæ sacræ, vel si gulosè cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialiùs tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

Articulus xi. — *Utrùm vitium contra naturam sit species luxuriæ.* — (4, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 2.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium contra naturam non sit species luxuriæ, quia in prædictâ enumeratione specierum luxuriæ, art. 1 huj. quæst., nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti: et ita sub malitiâ continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitiâ, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic., cap. 5. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supra dictis, qu. præc., art. 1. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Sed contra est quòd 2 Cor. 12, connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt pœnitentiam super immunditiâ, et fornicatione, et impudicitiâ*, ubi dicit Glossa (interl.): *Immunditia*, id est, luxuria contra naturam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 6 et 9 huj. quæst., ibi est determinata luxuriæ species ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter: uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ; quod est commune in omni vitio luxuriæ; alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actûs, qui convenit humanæ speciei, quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem potest pluribus modis contingere: uno quidem modo, si absque omni concubitu causâ delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum *immunditiæ*, quam quidam *mollitiem* vocant; alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. Tertiò, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, putà masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, ut Apostolus dicit ad Rom. 1, quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quartò, si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantùm ad instrumentum non debitum, aut quantùm ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum quòd ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ; et ideò prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum quòd bestialitas differt à malitiâ, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam excessum circa eamdem materiam: et ideò ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum quòd luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

Articulus xii. — *Utrùm vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.* — (*Inf.*, *qu.* 170, *art.* 3, *ad* 2, *et* 1-2, *qu.* 73, *art.* 7, *corp.*, *et* 4, *dist.* 41, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 3, *corp.*, *fin.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tantò enim aliquod peccatum est gravius, quantò magis contrariatur charitati. Sed magis vi-

(1) Ita passim. Cod. Alcan., *sacra*.

dentur contrariari charitati proximi adulterium, et stuprum, et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi quàm peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directè committitur contra Deum, quia vergit in injuriam divini cultûs. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quàm vitium contra naturam.

3. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundùm ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas, quæ polluuntur per incestum, quàm personas extraneas, quæ interdùm polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quàm vitium contra naturam.

4. Præterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quòd tantò sit gravius quantò est magis contra naturam. Sed maximè videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei, quia hoc videtur esse maximè secundùm naturam ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundùm hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de adult. Conjugiis (habetur in lib. de Bono conjug., cap. 9 et 11, et habetur cap. *Adulterii*, 32, quæst. 7) quòd *omnium horum vitiorum*, scilicet quæ ad luxuriam pertinent, *pessimum est quod contra naturam fit*.

Respondeo dicendum, quòd in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundùm naturam : nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à naturâ determinata, disponit alia secundùm quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quàm in practicis. Et ideò sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus, ita in agendis agere contra ea quæ sunt secundùm naturam determinatam, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundùm naturam determinatum circa usum venereorum, inde est quòd in tali materiâ hoc peccatum est gravissimum.

Post quod est *incestus*, qui, sicut dictum est art. 9 huj. qu., est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species prætermitur solùm id quod est secundùm rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quòd aliquis venereis utatur, non solùm contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuriâ alterius. Et ideò *fornicatio simplex*, quæ committitur sine injuriâ alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjectâ ad usum generationis quàm ad solam custodiam. Et ideò *adulterium* est gravius quàm *stuprum* : et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod *raptus virginis* est gravius quàm *stuprum*, et *raptus uxoris* quàm *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur secundùm rationem *sacrilegii*, ut supra dictum est, art. 10 huj. qu., ad 2.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideò in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit in lib. 3 de Confess., cap. 8, circa princip.: *Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt; qualia Sodomitarum fuerunt : quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divinâ lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quæ cum Deo nobis esse debet, cum eâdem naturâ, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.*

Ad secundum dicendum quòd etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est in solut. præc., et tantò sunt graviora quàm sacrilegii corruptelà, quantò ordo naturæ humanæ inditus est prior et stabilior quàm quilibet ordo superadditus.

Ad tertium dicendum quòd unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quàm quodcumque aliud individuum. Et ideò peccata quæ sunt contra naturam speciei sunt graviora.

Ad quartum dicendum quòd gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei quàm ex omissione debiti usûs. Et ideò inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in solâ omissione concubitûs ad alterum. Gravissimum autem est peccatum *bestialitatis*, quia non servatur debita species. Unde super illud Gen. 37 : *Accusavit fratres suos crimine pessimo*, dicit Glossa interl. quòd *cum pecoribus miscebantur*. Post hoc autem est *vitium Sodomiticum*, cùm ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quòd non servatur debitus modus concumbendi, magis autem si non sit debitum vas, quàm si sit inordinatio secundùm aliqua alia pertinentia ad modum concubitûs.

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, et primò de continentia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ : et primò de continentiâ; secundò de clementiâ; tertiò de modestiâ.

Circa primum considerandum est de continentiâ et de incontinentiâ.

Circa continentiam quæruntur quatuor : 1° utrùm continentia sit virtus; 2° quæ sit materia ejus; 3° quod sit ejus subjectum; 4° de comparatione ejus ad temperantiam.

Articulus primus. — *Utrùm continentia sit virtus.* — (1-2, *qu.* 85, *art.* 3, *ad* 2, *et* 3 *part., quæst.* 7, *art.* 2, *ad* 3, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 1, *corp., fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum in 7 Ethic., cap. 1, in princ., et cap. 9. Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea, nullus utendo virtute peccat, quia, secundùm Augustinum in lib. 2 de lib. Arbitr., cap. 18 et 19, *virtus est quâ nemo malè utitur.* Sed aliquis continendo potest peccare; putà si desideret aliquid bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solùm ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem à licitis : dicit enim Glossa (interl. sup. illud : *Fides, modestia*, etc.), Gal. 5, quòd per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

Sed contra, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi : dicit enim Andronicus quòd *continentia est habitus invictus à delectatione.* Ergo continentia est virtus.

Respondeo dicendum quòd nomen continentiæ dupliciter sumitur à diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione vencreâ abstinet; unde et Apostolus, ad Galat. 5, continentiam castitati conjungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria verò viduitas. Unde secundùm hoc eadem ratio est de continentiâ quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem, quæst. 152, art. 3.

Alii verò dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt : et hoc modo accipit Philosophus continentiam in 7 Ethic. Hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum, collat. 12, cap. 10 et 11. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur; non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis secundùm quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideò Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult., quòd *continentia non est virtus, sed quædam mixta,* in quantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit à virtute. Largiùs tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus continentiam condividit virtuti quantùm ad hoc in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum quod homo propriè est id quod est secundum rationem. Et ideò ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quòd tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus verè continens dicitur qui tenet se in eo quod est secundùm rationem rectam, non autem in eo quod est secundùm rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideò propriè et verè continens est qui persistit in ratione rectâ, abstinens à concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversâ, abstinens à concupiscentiis bonis; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum quòd Glossa ibi loquitur de continentiâ secundùm primum modum, secundùm quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solùm abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minùs bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

Articulus ii. — *Utrùm materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactûs.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactûs. Dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 46, circa princ. : *Generale decorum ita est ac si æquabilem formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem.* Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactûs. Ergo continentia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, nomen continentiæ ex hoc sumitur quòd aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est art. præc. Sed quædam aliæ passiones vehementiùs abducunt hominem à ratione rectâ quàm concupiscentiæ delectabilium tactûs; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insaniæ similis, ut Seneca dicit, lib. 1 de Irâ, cap. 1. Ergo continentia non dicitur propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, Tullius dicit in 2 Rhetor. (seu de Invent., aliquant. ante fin.), quòd *continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur.* Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quàm delectabilium tactûs, secundùm illud 1 ad Timoth. ult. 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo continentia non est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

4. Præterea, delectationes tactûs non solùm sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solùm circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactûs.

5. Præterea, inter delectationes tactûs quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpotè si quis delectaretur in esu carnium humanarum, quàm etiam in venereis, putà in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 5. Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactûs.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4, quòd *continentia et incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia et intemperantia.* Sed temperantia et intem-

perantia sunt circa concupiscentias delectationum tactûs, ut supra habitum est, qu. 141, art. 4. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eamdem materiam.

Respondeo dicendum quòd nomen continentiæ refrenationem quamdam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideò propriè continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem à prosequendo; non autem propriè est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam, sicut timor et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est, qu. 123, art. 3 et 4.

Est autem considerandum quòd naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est (elicitur ex qu. 26, art. 3, 7 et 8). Et ideò passiones tantò vehementiùs impellunt ad aliquid prosequendum, quantò magis sequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipuè inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi, vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideò continentia et incontinentia propriè dicuntur circa concupiscentias delectationum tactûs.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quâcumque materiâ; propriè tamen dicitur in illâ materiâ in quâ est optimum hominem refrenari : ita etiam continentia propriè dicitur in materiâ in quâ est optimum et difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactûs; communiter autem et secundùm quid potest dici in quâcumque aliâ materiâ : et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiæ.

Ad secundum dicendum quòd circa timorem non propriè laudatur continentia, sed magis firmitas animi quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quàm inclinationem naturalem. Et ideò dicitur quidem aliquis secundùm quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ et hujusmodi, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4, à princ., videntur quidem secundùm se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem eorum naturæ. Et ideò circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundùm quid, apponendo quòd sint continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi. Et ideò vel Tullius communiter usus est nomine continentiæ, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundùm quid; vel accipit cupiditatem strictè pro concupiscentiâ delectabilium tactûs.

Ad quartum dicendum quòd delectationes venereorum sunt vehementiores quàm delectationes ciborum : et ideò circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quàm circa cibos, licèt secundùm Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad quintum dicendum quòd continentia est bonum rationis humanæ : et ideò attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 5, à med., quòd si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundùm quid (1).

ARTICULUS III. — *Utrùm subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis.* — (*Sup. quæst.* 53, *art.* 5, *ad* 3, *et* 1-2, *quæst.* 58, *art.* 3, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæstiunc.* 2, *et* 7 *Ethic., lect.* 10, *col.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est art. præc., sunt concupiscentiæ delectabilium tactûs, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem : dicit enim Andronicus quòd *incontinentia est malitia concupiscibilis, secundùm quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali.* Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate; nec etiam est in irascibili, quia non est propriè circa passiones irascibilis, ut dictum est art. præc., ad 2. Ergo relinquitur quòd sit in concupiscibili.

Sed contra, omnis virtus in aliquâ potentiâ existens aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis : habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 9, circ. fin. Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

Respondeo dicendum quòd omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre à dispositione quam habet, dùm subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes Unde manifestum est quòd continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto.

Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quàm incontinens habet rationem rectam; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non

(1) Fortè huic communiori lectioni addendum, *vel incontinens.* Nicolaius pro, *sive sequatur*, etc., habet, *et non sequatur concupiscentiam, non dicetur*, etc.

sequi eas propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideò oportet quòd continentia sit sicut in subjecto in illâ vi animæ cujus actus est electio : et hæc est voluntas, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 13, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactûs, non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili), sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet quòd sit in aliâ vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum quòd voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur à ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur à concupiscibili. Et ideò continentia potest attribui rationi sicut primò moventi, et incontinentia concupiscibili; quamvis utrumque immediatè pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subjectum.

Ad tertium dicendum quòd licèt passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere : et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

Articulus iv. — *Utrùm continentia sit melior quàm temperantia.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd continentia sit melior quàm temperantia. Dicitur enim Eccli 26, 20: *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ.* Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

2. Præterea, quantò aliqua virtus meretur majus præmium, tantò potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium : dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 5 : *Non coronabitur* (1), *nisi qui legitimè certaverit* : magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quàm temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quàm vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet, art. præc., in corp., et ad 1. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

Sed contra est quòd Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., et Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiæ sicut principali virtuti.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., nomen continentiæ dupliciter accipitur : uno modo, secundùm quòd importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis; et sic sumendo nomen continentiæ, continentia est potior temperantiâ simpliciter dictâ, ut patet in his quæ supra dicta sunt, quæst. 152, art. 5, de præeminentiâ virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundùm quòd importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes, et secundùm hoc temperantia est multò potior quàm continentia, quia bonum virtutis laudabile est ex eo quòd est secundùm rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi à ratione edomitus, quàm in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas.

Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa potest dupliciter intelligi : uno modo, secundùm quòd accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis; et hoc modo dicitur quòd *omnis ponderatio non est digna animæ continentis* in genere castitatis; quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali vel viduali, ut supra dictum est, quæst. 152, art. 4 et 5. Alio modo potest intelligi secundùm quòd nomen continentiæ sumitur communiter pro omni abstinentiâ à rebus illicitis; et sic dicitur quòd *omnis ponderatio non est digna animæ continentis,* quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum quòd magnitudo concupiscentiæ, seu debilitas ejus ex duplici causâ procedere potest. Quandoque enim procedit ex causâ corporali : quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quàm alii; et iterùm quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes magis paratas quàm alii. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum; magnitudo verò auget. Quandoque verò debilitas vel magnitudo concupiscentiæ provenit ex causâ spirituali laudabili, putà ex vehementiâ charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum ratione suæ causæ; magnitudo verò minuit.

Ad tertium dicendum quòd voluntas propinquior est rationi quàm vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quòd pertingit non solùm usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quàm si pertingat solùm ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO CLVI.

De incontinentia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de incontinentiâ: et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus; 2° utrùm incontinentia sit peccatum; 3° de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam; 4° quis sit turpior, utrùm incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

Articulus primus. — *Utrùm incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinentia non pertineat ad animam, sed

(1) Vulgata, *coronatur.*

ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam : dicit enim Philosophus in 7 Ethic., cap. 5, ante med., quòd *mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes*. Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem : dicit enim Philosophus in 7 Ethic., cap. 7, in fin., quòd *maximè acuti, id est, cholerici, et melancholici secundùm effrenatam concupiscentiam sunt incontinentes*. Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quàm ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quòd caro concupiscens adversùs spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quàm ad animam.

Sed contra est quòd homo differt à bestiis principaliter secundùm animam. Differt autem secundùm rationem continentiæ et incontinentiæ : bestias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic., cap. 3 et 6, à med. Ergo incontinentia maximè est ex parte animæ.

Respondeo dicendum quòd unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quàm ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ : ex dispositione enim corporis potest contingere quòd insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici. Sed hujusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola, eò quòd durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones adeò insurgant quòd totaliter auferant usum rationis sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ : quia non salvatur in eis judicium rationis, quod continens servat, et incontinens deserit. Et sic relinquitur quòd per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit.

Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, non procul à fin. : uno modo, quando anima passionibus cedit, antequàm ratio consilietur : quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio ; alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eò quòd debiliter est firmatus in eo quod ratio judicavit : unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quòd incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum quòd anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes : quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectûs et voluntatis, in quantum scilicet intellectus à sensu accipit, et voluntas impellitur à passione appetitûs sensitivi. Et secundùm hoc, quia femina secundùm corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quòd etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret ; etsi rarò in aliquibus aliter accidat, secundùm illud Proverb. ult., 10 : *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quòd Philosophus loquitur de mulieribus, quasi non habentibus judicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quòd mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum quòd ex impetu passionis contingit quòd aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet vel ex velocitate, sicut in cholericis, vel ex vehementiâ, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflammantur ; sicut è contrario contingit quòd aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quòd debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est (in solut. præc.) ; quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut et in mulieribus. Hæc autem accidunt, in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd concupiscentiâ carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritûs non resistentis fortiter.

Articulus II. — *Utrùm incontinentia sit peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinentia non sit peccatum, quia, ut Augustinus dicit in lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, parùm à princ., *nullus peccat in eo quod vitare non potest*. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundùm illud Sap. 8, 21 : *Scio quòd non possum esse continens, nisi Deus det* (1). Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat ex eo quòd Deum vehementer amat. Sed ex vehementiâ divini amoris aliquis fit incontinens ; dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 10, quòd *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit ; Vivo ego, jam non ego*, ad Galat. 2. Ergo incontinentia non est peccatum.

Sed contra est quòd connumeratur aliis peccatis 2 Timoth. 3, ubi dicitur : *Criminatores, incontinentes, immites*, etc. Ergo incontinentia est peccatum.

(1) Vulgata : *Et ut scivi, etc., addit Dominum.*

Respondeo dicendum quòd incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter : uno modo propriè et simpliciter; et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactûs, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentiâ, quæst. præc., art. 2. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione : uno modo ex eo quòd incontinens recedit ab eo quod est secundùm rationem; alio modo ex eo quòd se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideò Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 8, à med., quòd *incontinentia vituperatur non solùm ut peccatum*, quod scilicet est per recessum à ratione, *sed sicut malitia quædam*, in quantum pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, propriè quidem in quantum homo recedit ab eo quod est secundùm rationem, sed non simpliciter; puta cùm aliquis non servat modum rationis in concupiscentiâ honoris, divitiarum et aliorum hujusmodi, quæ secundùm se videntur esse bona : circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundùm quid, sicut supra de continentiâ dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 3. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quòd aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quòd non servet modum debitum rationis etiam in concupiscentiâ rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non propriè, sed secundùm similitudinem; puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis malè uti, puta circa concupiscentias virtutum : circa quas dici potest aliquis esse incontinens per similitudinem, quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundùm rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum quòd homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundùm illud Joan. 15, 5 : *Sine me nihil potestis facere*. Unde per hoc quòd homo indiget divino auxilio ad hoc quòd sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, à med., *quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*.

Ad secundum dicendum quòd in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentiâ quâdam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de incontinentiâ per similitudinem dictâ, et non propriè.

Articulus III. — *Utrùm incontinens plus peccet quàm intemperatus.* — (1-2, *quæst.* 78, *art.* 3, *corp.; et* 2, *dist.* 43, *qu.* 1, *art.* 4, *corp.; et Ver. quæst.* 24, *art.* 10, *corp., et* 1 *Ethic., lect.* 3, *col.* 4, *et lib.* 7, *lect.* 4, *col.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinens plus peccet quàm intemperatus. Tantò enim aliquis videtur graviùs peccare, quantò magis contra conscientiam agit, secundùm illud Lucæ 12, 47 : *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis* (1), etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quàm intemperatus, quia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, incontinens sciens quàm prava sunt quæ concupiscit, nihilominùs agit propter passionem; intemperatus autem judicat ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens graviùs peccat quàm intemperatus.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum gravius est, tantò videtur esse minùs sanabile : unde et peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quàm peccatum intemperantiæ : sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correctionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se malè agere, et nihilominùs malè agit; intemperato autem videtur quòd benè agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quòd incontinens graviùs peccet quàm intemperatus.

3. Præterea, quantò aliquis ex majori libidine peccat, tantò graviùs peccat. Sed incontinens peccat ex majori libidine quàm intemperatus, quia incontinens habet vehementes passiones et concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quàm intemperatus.

Sed contra est quòd impœnitentia aggravat omne peccatum : unde Augustinus in lib. de Verb. Dom., serm. 11, cap. 12 et 13, dicit quòd *impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum*. Sed, sicut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7 et 8, in princ., *intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni; incontinens autem omnis est pœnitivus*. Ergo intemperatus graviùs peccat quàm incontinens.

Respondeo dicendum quòd peccatum secundùm Augustinum, in lib. de duab. Animab., cap. 10 et 11, præcipuè in voluntate consistit. *Voluntas* enim *est quâ peccatur, et rectè vivitur*. Et ideò ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propriâ electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito; in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliquâ passione. Et quia passio citò transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis; inde est quòd incontinens statim pœnitet, transeunte passione : quod non accidit de intemperato : quinimò gaudet se peccâsse, eò quòd operatio peccati est sibi facta connaturalis secundùm habitum. Unde de his dicitur Proverb. 2, 14, quòd *lætantur, cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quòd intemperatus est multò pejor quàm incontinens, ut etiam Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, ante med.

Ad primum ergo dicendum quòd ignorantia intellectûs quandoque quidem præcedit inclinationem appetitûs et causat eam : et sic

(1) Vulgata : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non præparavit, et non fecit secundùm voluntatem ejus, vapulabit multis.*

quantò est major ignorantia, tantò magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, in quantum causat involuntarium; alio modo è converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitûs; et talis ignorantia quantò est major, tantò peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitûs esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quàm intemperati provenit ex eo quòd appetitus est in aliquid inclinatus sive per passionem, sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quàm in incontinente; et uno quidem modo quantùm ad durationem, quia in incontinente durat illa ignorantia solùm passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assiduè propter permanentiam habitûs, unde assimilatur phthisi (φθίση), vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 8, circa princ. Alio autem modo est major ignorantia intemperati quantùm ad id quod ignoratur: nam ignorantia incontinentis attenditur quantùm ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet judicat hoc esse bonum, ut irrefrenatè concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, ante med., et cap. 8, in fin., quòd *incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium*, scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum quòd ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est, quæst. 142, art. 2. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est ejus sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis; quæ se habet sicut principium in demonstrativis. Difficiliùs autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitûs, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ faciliùs reprimi potest.

Ad tertium dicendum quòd libido voluntatis, quæ auget peccatum, major est in intemperato quàm in incontinente, ut ex dictis patet in corp. art. Sed libido concupiscentiæ appetitûs sensitivi quandoque major est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentiâ; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentiâ peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideò Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7 et 8, circa med., quòd *magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quietè*, id est, remissè, *concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis?*

ARTICULUS IV. — *Utrùm incontinens iræ sit pejor quàm incontinens concupiscentiæ.* — (*Inf., quæst.* 158, *art.* 4, *corp.*; *et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 1, *art.* 2, *corp.*, *et Ver. quæst.* 25, *art.* 2, *corp.*, *et* 7 *Ethic.*, *lect.* 6, *princ.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinens iræ sit pejor quàm incontinens concupiscentiæ. Quantò enim difficilius est resistere passioni, tantò incontinentia videtur esse levior; unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, à med.: *Non enim si quis à fortibus et superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile.* Sed, sicut Heraclitus dixit, *difficiliùs est pugnare contra concupiscentiam quàm contra iram.* Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quàm incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omninò excusatur aliquis à peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quàm in eo qui est incontinens concupiscentiæ: iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic., cap. 6, in princ. Ergo incontinens iræ est pejor quàm incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quàm adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia. Ergo incontinentia iræ est gravior quàm incontinentia concupiscentiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, quòd minùs turpis est incontinentia iræ quàm incontinentia concupiscentiæ.

Respondeo dicendum quòd peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte passionis, ex quâ ratio superatur: et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est quàm incontinentia iræ, quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quàm motus iræ.

Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit in 7 Ethic., loc. cit.: primò quidem quia motus iræ participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfectè, quia non intendit debitum modum vindictæ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundùm sensum, et nullo modo secundùm rationem. Secundò, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motûs choleræ, quæ tendit ad iram: unde magis est in promptu quòd ille qui est secundùm complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quàm quòd ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat; unde etiam frequentiùs ex iracundis nascuntur iracundi, quàm ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis veniâ dignum. Tertiò, quia ira quærit

manifestè operari; sed concupiscentia quærit latebras et dolosè subintrat. Quartò, quia concupiscens, delectabiliter operatur; sed iratus quasi quâdam tristitiâ præcedente coactus.

Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantùm ad malum in quod quis incidit à ratione discedens: et sic incontinentia iræ est, ut plurimùm, gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum quòd difficilius est assiduè pugnare contra delectationem quàm contra iram, quia concupiscentia est magis continua; sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum quòd concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundùm judicium rationis: et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinens deducitur.

QUÆSTIO CLVII.

De clementia et mansuetudine.— (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de clementiâ, et mansuetudine, et vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor: 1° utrùm clementia et mansuetudo sint idem; 2° utrùm utraque earum sit virtus; 3° utrùm utraque earum sit pars temperantiæ; 4° de comparatione earum ad alias virtutes.

Articul. primus.—*Utrùm clementia et mansuetudo sint penitùs idem.*—(*Inf., art.* 4, *ad* 3; *et* 3; *dist.* 33, *qu.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 1, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitùs idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5. Ira autem est appetitus vindictæ. Cùm ergo clementia sit *lenitas superioris adversùs inferiorem in constituendis pœnis*, ut Seneca dicit in 2 de Clementiâ, cap. 3, circ. princ., per pœnas autem fiat vindicta, videtur quòd clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit in 2 Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *clementia est virtus per quam animus temerè concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur;* et sic videtur quòd clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit, epist. 211, al. 109, inter med. et fin., causatur ab irâ, circa quam est mansuetudo et clementia. Ergo videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitùs idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quòd mansuetudo et clementia sint penitùs idem.

Sed contra est quòd secundùm prædictam definitionem Senecæ, *clementia est lenitas superioris adversùs inferiorem.* Mansuetudo autem non solùm est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitùs idem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, ante med., virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideò virtutes, quæ moderantur passiones, quodammodò concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licèt specie differant: sicut ad justitiam propriè pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem; et ideò liberalitas concurrit cum justitiâ in hoc effectu qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quòd graviorem inferat pœnam; ad clementiam autem pertinet directè quòd sit diminutiva pœnarum: quod quidem impediri posset per excessum iræ.

Et ideò mansuetudo, in quantum refrenat impetum iræ, concurrit in eumdem effectum cum clementiâ; differunt tamen ab invicem, in quantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem propriè diminuit passionem iræ.

Ad primum ergo dicendum quòd mansuetudo propriè respicit ipsum vindictæ appetitum; sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exteriùs adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum quòd affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quòd aliquis amat aliquem, provenit quòd non placet ei per se pœna ejus, sed solùm in ordine ad aliud, putà ad justitiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideò ex amore provenit quòd aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quod pertinet ad clementiam), et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quòd *animus concitatus in odium,* scilicet ad graviùs puniendum, *per clementiam retinetur,* ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quòd clementia sit directè odii moderativa, sed pœnæ.

Ad tertium dicendum quòd mansuetudini, quæ est directè circa iras, propriè opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ; sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca in 2 de Clementiâ, cap. 4, quòd *crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent.* Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causâ, possunt dici sævi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

Articulus II. — *Utrùm tam clementia quàm mansuetudo sit virtus.*—(*Inf., art.* 3, *corp.; et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quàm mansuetudo in quâdam diminutione consistunt: nam clementia est diminutiva

pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas ponitur Matth. 5 inter beatitudines, et inter fructus, ad Galat. 5. Sed virtutes differunt et à beatitudinibus et à fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

Sed contra est quòd dicit Seneca in 2 de Clementiâ, cap. 5 in princ. : *Clementiam et mansuetudinem omnes viri boni præstabunt.* Sed virtus est propriè quæ pertinet ad bonos viros : nam *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit,* ut dicitur 2 Ethic., cap. 6. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

Respondeo dicendum quòd ratio virtutis moralis consistit in hoc quòd appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. ult. Hoc autem servatur tam in clementiâ quàm in mansuetudine : nam clementia, diminuendo pœnas, aspicit ad rationem, ut Seneca dicit in 2 de Clementiâ, cap. 5, à princ. Similiter etiam mansuetudo secundùm rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 5. Unde manifestum est quòd tam clementia quàm mansuetudo est virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd mansuetudo non directè opponitur severitati : nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundùm hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est art. præc. Non tamen opponitur, eò quòd utrumque est secundùm rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit; clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundùm rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideò non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum quòd secundùm Philosophum in 4 Ethic., cap. 5, in princ., habitus qui medium tenet in irâ, est innominatus; et ideò virtus nominatur à diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis : eò quòd virtus propinquior est diminutioni quàm superabundantiæ, propter hoc quòd naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quàm ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvæ videntur injuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius (in conjur. Catil., ante med. orat. Cæsar.). Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundùm rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundùm legem communem, quam respicit justitia legalis; sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca in 2 de Clementiâ, cap. ult., à med. : *Clementia hoc primum præstat ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet; venia verò debitæ pœnæ remissio est.* Ex quo patet quòd clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheia ad justitiam legalem, cujus pars est severitas quantùm ad inflictionem pœnarum secundùm legem; differt tamen clementia ab epicheiâ, ut infra dicetur, art. seq., ad 1.

Ad tertium dicendum quòd beatitudines sunt actus virtutum; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum : et ideò nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem, et beatitudinem, et fructum.

Articulus III. — *Utrùm prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.* — (*Sup., quæst.* 143, *et infra, quæst.* 161, *art.* 4, *corp.; et* 2, *dist.* 44, *quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum est, art. præc. Hoc autem Philosophus in 5 Ethic., cap. 10, attribuit epikeiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est, qu. 120, art. 2. Ergo videtur quòd clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit in 2 de Clementiâ, cap. 4, circ. med. : *Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare.* Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cùm ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quòd clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ magis quàm temperantiæ.

Sed contra est quod Seneca dicit in 2 de Clement., cap. 3, circ. princ., quòd *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi.* Tullius etiam, lib. 2 de Invent., aliquant. ante finem, ponit clementiam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum quòd partes assignantur virtutibus principalibus, secundùm quòd imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantùm ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit : sicut modus, et nomen justitiæ in quâdam æqualitate consistit; fortitudinis autem in animi quâdam firmitate; temperantiæ autem in quâdam refrenatione, in quantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactûs. Clementia autem et mansuetudo similiter in quâdam refrenatione consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo verò est mitigativa iræ, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 præc.

Et ideò tam clementia quàm mansuetudo adjunguntur temperantiæ sicut virtuti principali; et secundùm hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in diminutione pœnarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quòd diminutio pœnarum fiat secundùm intentionem legislatoris, licèt non secundùm verba legis; et secundùm hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem est quædam moderatio affectûs, ut homo non utatur suâ potestate in inflictione pœnarum; et hoc propriè pertinet ad clementiam. Propter

quod Seneca dicit, lib. 2 de Clement., cap. 3, circ. princ., quòd *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi.* Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quâdam dulcedine affectûs, quâ quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideò dicit Seneca, loc. cit., quòd *clementia est quædam lenitas animi;* nam, è converso, austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum quòd adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundùm modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quàm secundùm materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantiâ in modo, ut dictum est in corp. art., licèt non conveniant in materiâ.

Ad tertium dicendum quòd insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quòd corpus recedit à debitâ complexione humanæ speciei; ita etiam insania secundùm animam accipitur per hoc quòd anima humana recedit à debitâ dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundùm rationem, ut putà cùm aliquis usum rationis amittit; et quantùm ad vim appetitivam, putà cùm aliquis amittit affectum humanum, secundùm quem homo est naturaliter omni homini amicus, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 1. Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quòd aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV. — *Utrùm clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipuè consistit in hoc quòd ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maximè ordinat hominem ad Dei cognitionem: dicitur enim Jacobi 1, 21: *In mansuetudine suscipite insitum verbum;* et Eccli. 5, 13: *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei;* et Dionysius dicit, in epist. ad Demophilum (quæ est 8, in princ.), *Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum.* Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tantò virtus aliqua videtur esse potior, quantò magis acceptatur à Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maximè videtur acceptari à Deo: dicitur enim Eccli. 1, 34, quòd *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo*: unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, Matth. 11, 29: *Discite à me, quia mitis sum, et humilis corde;* et Hilarius dicit, can. 4 in Matth., parùm à princ., quòd *per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis.* Est etiam hominibus acceptissima; unde dicitur Eccli. 3, 19: *Fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloriam diligeris;* propter quod et Proverb. 20, 28, dicitur quòd *clementiâ thronus regius roboratur.* Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 2, à princ., quòd *mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum.* Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum: quia super illud 1 ad Timoth. 4: *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Glossa Ambrosii quòd *summa religionis christianæ in pietate consistit.* Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

Sed contra est quia non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundùm quid et in aliquo genere. Non autem est possibile quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter, quia laus earum attenditur in hoc quòd retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quàm carere malo. Et ideò virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia, et justitia, sunt simpliciter majores virtutes quàm clementia et mansuetudo.

Sed secundùm quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maximè impedit animum hominis ne liberè judicet veritatem: et propter hoc mansuetudo maximè facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur Eccli. 10, 31: *Fili, in mansuetudine serva animam tuam.* Quamvis concupiscentiæ delectationum tactûs sint turpiores et magis continuè infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet, qu. 141, art. 7, ad 2. Clementia verò in hoc quòd diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum quòd mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum; et hoc dupliciter: primò quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est in corp. art.; alio modo quia ad mansuetudinem pertinet quòd homo non contradicat verbis veritatis; quod plerùmque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideò Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 7, à princ.: *Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectæ, quasi nos meliùs sapere veriùsque percipere possemus.*

Ad secundum dicendum quòd mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum, secundùm quòd concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum quòd misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine

et clementiâ, in quantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum; differunt tamen quantùm ad motivum: pietas enim removet mala proximorum ex reverentiâ, quam habet ad aliquem superiorem, putà Deum vel parentem; misericordia verò removet mala proximorum ex hoc quòd in eis aliquis contristatur, in quantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 2, quod provenit ex amicitiâ, quæ facit amicos de eisdem gaudere et tristari; mansuetudo autem hoc facit, in quantum removet iram incitantem ad vindictam; clementia verò hoc facit ex animi lenitate, in quantum judicat esse æquum ut aliquis non ampliùs puniatur.

QUÆSTIO CLVIII.

De iracundia. — (*In octo articulos divisa.*)

Postea considerandum est de vitiis oppositis: et primò, de iracundiâ, quæ opponitur mansuetudini; secundò de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa iracundiam quæruntur octo: 1° utrùm irasci possit esse aliquando licitum; 2° utrùm ira sit peccatum; 3° utrùm sit peccatum mortale; 4° utrùm sit gravissimum peccatorum; 5° de speciebus iræ; 6° utrùm ira sit vitium capitale; 7° quæ sint filiæ ejus; 8° utrùm habeat vitium oppositum.

Articulus primus. — *Utrùm irasci sit licitum.* — (3, *dist.* 9, *quæst.* 4, *art.* 2, *quæst.* 2, *corp.*, *et Mal. quæst.* 12, *art.* 1, *et Eph.* 4, *lect.* 8, *et Job.* 17, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd irasci non sit (1) licitum. Hieronymus enim exponens illud Matth. 5: *Qui irascitur fratri suo*, etc., dicit: *In quibusdam codicibus additur, «Sine causâ.» Cæterùm in veris definita sententia est, et ira penitùs tollitur.* Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundùm Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, *malum animæ est sine ratione esse.* Sed ira semper est sine ratione; dicit enim Philosophus, in 7 Ethic., cap. 6, in princ., quòd *ira non perfectè audit rationem;* et Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, parùm à princ., quòd *cùm tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodò scissamque perturbat;* et Cassianus dicit in lib. 8 de Institut. cœnob., cap. 6, in princ.: *Qualibet ex causâ iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis.* Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, *ira est appetitus vindictæ*, ut Glossa (ord. Augustini lib. de QQ. in Levit., quæst. 70, à med.) dicit super Lev. 19: *Non oderis fratrem tuum in corde tuo.* Sed appetere ultionem non videtur esse licitum; sed hoc est Deo reservandum, secundùm illud Deuter. 32, 35: *Mea est ultio.* Ergo videtur quòd irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos à divinâ similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos à divinâ similitudine, quia *Deus cum tranquillitate judicat*, ut habetur Sap. 12, 18. Ergo irasci semper est malum.

Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 11, in op. Imperf., aliquant. à princ.: «Qui sine causâ «irascitur, reus erit; qui verò cum causâ, «non erit reus; nam si ira non fuerit, nec «doctrina proficit, nec judicia stant, nec cri«mina compescuntur.» Ergo irasci non semper est malum.

Respondeo dicendum quòd ira, propriè loquendo, est passio quædam appetitûs sensitivi, à quâ vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 46, art. 1, cùm de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quòd dupliciter potest in eis malum inveniri: uno modo ex ipsâ specie passionis, quæ quidem consideratur secundùm objectum passionis; sicut invidia secundùm suam speciem importat quoddam malum; est enim tristitia de bono aliorum, quod secundùm se rationi repugnat: et ideò invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, à med. Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ: potest enim vindicta et benè et malè appeti. Alio modo invenitur malum in aliquâ passione secundùm quantitatem ipsius, id est, secundùm superabundantiam, vel defectum ipsius: et sic potest malum in irâ inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus, vel minùs præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundùm rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum quòd Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes: et secundùm hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 2, cùm de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieronymus: loquitur enim de irâ, quâ quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens. Sed secundùm Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus in 9 de Civ. Dei, cap. 9, ira et aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitûs sensitivi, sive sint moderatæ secundùm rationem, sive non; et secundùm hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum quòd ira dupliciter se potest habere ad rationem: uno quidem modo antecedenter, et sic trahit rationem à suâ rectitudine, unde habet rationem mali; alio modo consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundùm ordinem rationis: et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, ad fin.: «Curan«dum summoperè est ne ira, quæ ut instru«mentum virtutis assumitur, menti domine«tur; ne quasi domina præeat, sed velut an«cilla ad obsequium parata à rationis tergo «nunquàm recedat.» Hæc autem ira, etsi in ipsâ executione actûs judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit quòd *ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat.* Non est autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est à ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in suo actu, si dùm debet agere, deliberaret de agendis.

(1) Nicolaius, *non possit esse.*

Ad tertium dicendum quòd appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est; sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem et bonum justitiæ conservandum, laudabile est; et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, in quantum movetur à ratione : et dùm vindicta secundùm ordinem judicii fit, à Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. 13.

Ad quartum dicendum quòd Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni; sed in modo appetendi ei omninò assimilari non possumus, quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit in 5 Moral., loc. sup. cit., quòd *tunc robustiùs ira contra vitia erigitur, cùm subdita rationi famulatur.*

ARTICULUS II. — *Utrùm ira sit peccatum.* — (1, *dist.* 36, *art.* 1, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 2, *corp.*, *et Mal. quæst.* 12, *art.* 2, *et Ephes.* 4, *lect.* 1, *col.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5, circa med. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 46, art. 1, cùm de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit, lib. 3 de lib. Arb., cap. 19, à princ. Sed iram homo vitare non potest, quia super illud psal. 4 : *Irascimini, et nolite peccare,* dicit Glossa (ord. Cassiod.) quòd *motus iræ non est in potestate nostrâ.* Philosophus etiam in 7 Ethic., cap. 6, circa med., dicit quòd *iratus cum tristitiâ operatur;* tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., c. 4 et 30. Sed irasci non est contra naturam hominis, cùm sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis; unde et Hieronymus dicit in quâdam epistolâ (9 ad Salvinam, aliquant. ante fin.), quòd *irasci est hominis.* Ergo irasci non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 31 : *Omnis indignatio et ira tollatur à vobis.*

Respondeo dicendum quòd ira, sicut dictum est, art. præc., et 1-2, quæst. 46, art. 1, propriè nominat quamdam passionem. Passio autem appetitûs sensitivi in tantum est bona, in quantum ratione regulatur; si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in irâ potest attendi quantùm ad duo : primò quidem quantùm ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quòd secundùm ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus; et vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat quòd fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, putà si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quàm meruit, vel etiam non secundùm legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus; et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantùm ad modum irascendi, ut scilicet motus iræ non immoderatè ferveseat nec interiùs, nec exteriùs : quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam vindictam.

Ad primum ergo dicendum quòd quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideò secundùm passionem absolutè consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii; secundùm tamen quòd est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis; et è contrario secundùm quòd non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti vel vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quòd *laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur.*

Ad secundum dicendum quòd iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum quòd homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis; et ideò motus qui præveniunt judicium rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, si insurgat. Et secundùm hoc dicitur quòd motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quòd nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitiâ operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quòd irascitur, sed quia tristatur de injuriâ, quam æstimat sibi illatam; et ex hâc tristitiâ movetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum quòd irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi : et ideò actus ejus in tantum est homini naturalis, in quantum est secundùm rationem; in quantum verò est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III. — *Utrùm omnis ira sit peccatum mortale.* — (1-2, *quæst.* 88, *art.* 5, *ad* 1, *et Mal. quæst.* 7, *art.* 4, *ad* 1, *et quæst.* 12, *art.* 3, *et Gal.* 5, *lect.* 5, *col.* 2, *circa fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Job. 5, 2: *Virum stultum* (1) *interficit iracundia;* et loquitur de interfectione spirituali, à quâ peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam; dicit enim Dominus Matth. 5 : *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio;* ubi dicit Glossa ord.

(1) Vulgata : *Verè stultum.*

quòd per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet *judicium, concilium, et gehenna, diversæ mansiones in æternâ damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur.* Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud Matth. 5 : *Qui irascitur fratri suo,* etc., ubi dicit quòd *hoc est contra proximi dilectionem.* Ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est quod super illud psal. 4 : *Irascimini, et nolite peccare,* dicit Glossa (ord. Cassiod.) : *Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum.*

Respondeo dicendum quòd motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est, art. præc. : uno modo ex parte appetibilis, utpote cùm aliquis appetit injustam vindictam : et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati et justitiæ. Potest tamen contingere quòd talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actûs. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cùm motus iræ prævenit judicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, putà cùm aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quòd etiamsi actus inferatur, non esset peccatum mortale; putà si aliquis parùm trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid hujusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantùm ad modum irascendi, utpote si nimis ardenter irascatur interiùs, vel si nimis exteriùs manifestet signa iræ; et sic ira secundùm se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis; potest tamen contingere quòd sit peccatum mortale, putà si ex vehementiâ iræ aliquis excidat à dilectione Dei et proximi.

Ad primum ergo dicendum quòd ex illâ auctoritate non habetur quòd omnis ira sit peccatum mortale, sed quòd stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, in quantum scilicet non refrenando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad secundum dicendum quòd Dominus verbum illud dixit de irâ, quasi superaddens ad illud verbum legis : *Qui occiderit, reus erit judicio.* Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem : cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quòd in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet in corp.

ARTICULUS IV. — *Utrùm ira sit gravissimum peccatum.* — (1-2, *quæst.* 46, *art.* 6, *et Mal. quæst.* 12, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus, hom. 47 in Joan., ad fin., quòd *nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu et multò magis animâ.* Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum est magis nocivum, tantò videtur esse pejus : quia, sicut Augustinus dicit in Enchirid, cap. 12, *malum dicitur aliquid, quia nocet.* Ira autem maximè nocet, quia aufert homini rationem, per quam est dominus sui ipsius : dicit enim Chrysostomus, loc. cit., quòd *inter iram et insaniam nihil differt, sed temporarius quidam dæmon est, imò quàm qui dæmonio vexatur, gravior.* Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundùm exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed contra est quòd ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem : dicit enim Augustinus in Regulâ, ep. 211, al. 109, aliq. ante fin. : *Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festucâ.* Non ergo ira est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. qu., inordinatio iræ secundùm duo attenditur, scilicet secundùm indebitum appetibile, et secundùm indebitum modum irascendi. Quantùm igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum : appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni, quod est vindicta : et ideò ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, putà cum invidiâ et odio; sed odium appetit absolutè malum alterius, in quantum hujusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet quòd odium est gravius quàm invidia, et invidia quàm ira : quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quàm sub ratione boni; et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quàm sub ratione rectitudinis justitiæ.

Sed ex parte boni, sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantùm ad hoc etiam absolutè loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quàm concupiscentiæ, quantò melius est bonum justitiæ, quod appetit iratus, quàm bonum delectabile, vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4, quòd *incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ.*

Sed quantum ad inordinationem (1), quæ est secundùm modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motûs, secundùm illud Prov. 27, 4 : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : et impetum concitati spiritûs ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 3, ante med. : *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquàm recognoscuntur noti : lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

(1) Ita cum Mss. plurimi edit. passim. Al., *ad ordinationem.*

Ad primum ergo dicendum quòd Chrysostomus loquitur de turpitudine quantùm ad gestus exteriores; qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit secundùm inordinatum motum (1) iræ, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd homicidium non minùs provenit ex odio vel invidiâ quàm ex irâ; ira tamen levior est, in quantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est in corp.

Articulus v. — *Utrùm Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quòd* iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles. — (1-2, *quæst.* 45, *art.* 2, *et* 4 *Ethic., lect.* 13.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho in 4 Ethic., cap. 5, ubi dicit quòd *iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves.* Quia secundùm ipsum *amari* dicuntur *quorum ira difficilè solvitur, et multo tempore manet.* Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quòd etiam secundùm alias circumstantias possunt accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, *difficiles* sive *graves* dicit ibid. esse *quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione.* Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quòd idem sint difficiles et amari.

3. Præterea, Dominus, Matth. 5, ponit tres gradus iræ, cùm dicit: *Qui irascitur fratri suo, et qui dixerit fratri suo: Racha; et qui dixerit fratri suo: Fatue:* qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quòd prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 21) dicit quòd tres sunt irascibilitatis species, scilicet *ira,* quæ vocatur *fellea,* et *mania,* quæ vocatur insania, et *furor.* Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus, loc. sup. cit., attribuit acutis; *maniam* verò dicit esse iram quæ permanet, et in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris; *furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam divisionem ponit Damascenus in lib. orth. Fid., cap. 16. Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

Respondeo dicendum quòd prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodò autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est, 1-2, quæst. 46, art. 8, cùm de passione iræ ageretur. Et sic præcipuè videtur poni à Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundùm quòd pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho.

Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi: primò quidem ex ipsâ iræ origine; et hoc pertinet ad acutos, qui nimis citò irascuntur, et ex quâlibet levi causâ. Alio modo ex ipsâ iræ duratione, eò scilicet quòd ira nimis perseverat: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoriâ hominis: unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideò sunt sibi ipsis *graves et amari.* Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit: et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves,* qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum quòd in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in irâ.

Ad secundum dicendum quòd utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam: et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab irâ, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ: et ideò tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum quòd gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species, sed accipiuntur secundùm processum humani actûs. In quibus primò aliquid in corde concipitur; et quantùm ad hoc dicit: *Qui irascitur fratri suo.* Secundum autem est cùm per aliqua signa exteriora manifestatur exteriùs, etiam antequàm prorumpat in effectum; et quantùm ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo: Racha,* quod est interjectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interiùs conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ: minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo: et ideò quantùm ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo. Fatue.* Et sic patet quòd secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est art. 3 huj. quæst., ad 2, multò magis alia. Et ideò singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur judicium, quod minus est, quia, ut Augustinus dicit, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 9, à med., *in judicio adhuc defensioni locus datur;* in secundo verò ponitur consilium (1), in quo judices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat: in tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

Articulus vi. — *Utrùm ira debeat poni inter vitia capitalia.* — (*Sup., quæst.* 34, *art.* 5,

(1) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. plurimi. Nicolaius cum codd. Cam. et Par., *modum.*

(1) Ita Mss. et editi, quos vidimus, omnes libri. An *concilium?* ut Matth. 5.

et Mal. quæst. 8, *art.* 2, *corp.; et ad* 21 *et* 22, *et quæst.* 12, *art.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitiâ nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quàm ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quàm ira.

3. Præterea, super illud Proverb. 29 : *Vir iracundus provocat rixas,* dicit Glossa ordin. : *Janua est omnium vitiorum iracundia; quâ clausâ, virtutibus intrinsecùs dabitur quies; apertâ autem, ad omne facinus armabitur animus.* Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinatè. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., cap. 18, à med., ponit iram inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex præmissis patet, 1–2, quæst. 84, art. 3 et 4, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quòd ex eâ multa vitia oriri possunt duplici ratione : primò ex parte sui objecti, quod multùm habet de ratione appetibilitatis, in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti, quod suâ dignitate allicit, ut supra habitum est, art. 4 huj. quæst. Alio modo ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifestum est quòd ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quòd illa tristitia ex quâ oritur ira, ut plurimùm, non est acediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuriâ illatâ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, 1–2, quæst. 84, art. 3 et 4, ad rationem vitii capitalis pertinet quòd habeat finem multùm appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quàm odium, quod appetit malum sub ratione mali : et ideò magis est vitium capitale ira quàm odium.

Ad tertium dicendum quòd ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, id est, impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur à malis; directè autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ ejus.

ARTICULUS VII. — *Utrùm convenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia et clamor, indignatio et blasphemia.* — (*Sup., quæst.* 37, *art.* 2, *ad* 1, *et quæst.* 41, *art.* 2, *et Mal. quæst.* 12, *art.* 5, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1 Videtur quòd inconvenienter assignentur sex filiæ iræ; quæ sunt *rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia.* Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ, lib. Comment. in Deut., cap. 16. Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex irâ, ut Augustinus dicit in Regulâ, epist. 211, al. 109, aliquant. ante fin. Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 17, à med. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moral., ibid., assignat has filias iræ.

Respondeo dicendum quòd ira potest tripliciter considerari : uno modo secundùm quòd est in corde, et sic ex irâ nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte ejus contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit : et sic ponitur *indignatio.* Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, in quantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundùm illud Job. 15, 2 : *Numquid sapiens...... implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur *tumor mentis.*

Alio modo consideratur ira, secundùm quòd est in ore; et sic ex irâ duplex inordinatio procedit : una quidem secundùm hoc quòd homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est (art. 5 huj. quæst., ad 3) de eo qui dicit fratri suo, *Racha;* et sic ponitur *clamor,* per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia etiam est inordinatio, secundùm quòd aliquis prorumpit in verba injuriosa : quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia;* si autem contra proximum, *contumelia.*

Tertio modo consideratur ira, secundùm quòd procedit usque ad factum; et sic ex irâ oriuntur *rixæ;* per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex irâ.

Ad primum ergo dicendum quòd blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberatâ mente, procedit ex superbiâ hominis contra Deum se erigentis, quia, ut dicitur Eccli. 10, 14, *initium superbiæ hominis apostatare à Deo;* id est, recedere à veneratione ejus, est prima superbiæ pars : et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex irâ.

Ad secundum dicendum quòd odium etsi aliquando nascatur ex irâ, tamen habet aliquam priorem causam, ex quâ directiùs oritur, scilicet, tristitiam; sicut è contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitiâ autem illatâ quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quòd odium poneretur oriri ex acediâ quàm ex irâ.

Ad tertium dicendum quòd tumor mentis non accipitur hìc pro superbiâ; sed pro quodam conatu, sive audaciâ hominis intentantis vindictam; audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd

non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quòd homo omninò est sine irâ, assimilatur Deo, qui *cum tranquillitate judicat*, Sap. 12, 18. Ergo non videtur quòd sit vitiosum omninò irâ carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit de Irâ (scilicet lib. 1, cap. 12). Ergo videtur quòd defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, *malum hominis*, secundùm Dionysium, cap. 4 de div. Nom., part. 4, Lect. 22, *est præter rationem esse.* Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum judicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 11 in op. Imperf., inter princ. et med. : *Qui cum causâ non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solùm malos, sed etiam bonos invitat ad malum.*

Respondeo dicendum quòd ira dupliciter potest intelligi. Uno modo ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex judicio rationis pœnam infligit: et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem : *Iracundia, quæ cum causâ est, non est iracundia, sed judicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis.* Qui autem cum causâ irascitur, ira illius jam non est ex passione : ideò judicare dicitur, non irasci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitûs sensitivi, qui est cum passione et cum transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitûs superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideò non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motûs. Et ideò ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est, sicut et defectus voluntarii motûs ad puniendum secundùm judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui totaliter non irascitur, cùm debet irasci, imitatur quidem Deum quantùm ad carentiam passionis, non autem quantùm ad hoc quòd Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum quòd passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus appetitûs sensitivi, ad hoc quòd homo promptiùs exequatur id quod ratio dictat : alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cùm tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum quòd in eo qui inordinatè agit, judicium rationis non solùm est causa simplicis motûs voluntatis, sed etiam passionis appetitûs sensitivi, ut dictum est in corp. art. Et ideò sicut remotio effectûs est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis judicii rationis.

QUÆSTIO CLIX.

De crudelitate. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de crudelitate; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm crudelitas opponatur clementiæ; 2° de comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

Articulus primus. — *Utrùm crudelitas opponatur clementiæ.* — (*Inf., art. 2, ad 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in 2 de Clementiâ, cap. 4, quòd *illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo*, quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea, Jerem. 6, 23, dicitur : *Crudelis est, et non miserebitur;* et sic videtur quòd crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut supra dictum est, qu. 157, art. 4, ad 3. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est, qu. 157, art. 1. Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundùm illud Proverb. 11, 17 : *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit.* Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed contra est quod dicit Seneca in 2 de Clementiâ, cap. 4, in princ., quòd *opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est quàm atrocitas animi in exigendis pœnis.*

Respondeo dicendum quòd nomen crudelitatis à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem, ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra, quæst. 157, art. 3, ad 1, et art. 4, ad 3, quòd clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directè crudelitas clementiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut diminutio pœnarum quæ est secundùm rationem, pertinet ad epicheiam; sed ipsa dulcedo affectûs, ex quâ homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus pœnarum, quantùm ad id quod exteriùs agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantùm ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum quòd misericordia et clementia conveniunt in hoc quòd utraque refugit et abhorret miseriam alienam; aliter tamen et aliter : nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem; ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum : et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directiùs opponitur clementiæ quàm misericordiæ; tamen propter similitudinem harum virtutum acci-

pitur quandoque crudelitas pro immisericordiâ.

Ad tertium dicendum quòd crudelitas ibi accipitur pro immisericordiâ, ad quam pertinet beneficia non largiri.

Quamvis etiam dici possit quòd ipsa beneficii subtractio quædam pœna est.

ARTICULUS II. — *Utrùm crudelitas à sævitiâ sive feritate differat.* — (*Sup., quæst.* 157, *art.* 1, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd crudelitas à sævitiâ sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex unâ parte unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas. Ergo videtur quòd sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad litt. *S*, quòd *severus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet justitiam;* et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in judiciis; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est, art. præc., ad 1, ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam in defectu, quod quidem contrariatur et virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati, et sævitiæ, videlicet remissio, vel dissolutio : dicit enim Gregorius, 20 Moral., cap. 8, ante med. : *Sit amor, sed non emolliens; sit rigor, sed non exasperans ; sit zelus, sed non immoderatè sæviens ; sit pietas, sed non plus quàm expediat parcens.* Ergo sævitia est idem crudelitati.

Sed contra est quod Seneca dicit in 2 de Clementiâ, cap. 4, circa med., quòd *ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus.*

Respondeo dicendum quòd nomen sævitiæ et feritatis à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliquâ justitiæ causâ, cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideò, propriè loquendo, feritas vel sævitia dicitur, secundùm quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solùm hoc quòd delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quòd continetur sub bestialitate : nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex malâ consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones.

Sed crudelitas non solùm attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo : et ideò crudelitas differt à sævitiâ sive feritate, sicut malitia humana differt à bestialitate, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 5.

Ad primum ergo dicendum quòd clementia est virtus humana; unde directè ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia vel feritas continetur sub bestialitate : unde non directè opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus, lib. 7 Ethic., circa princ., vocat heroicam, vel divinam, quæ secundùm nos videtur pertinere ad dona Spiritûs sancti. Unde potest dici quòd sævitia directè opponitur dono pietatis.

Ad secundum dicendum quòd severus non dicitur simpliciter sævus, quia hoc sonat in vitium ; sed dicitur sævus circa veritatem (1) propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum quòd remissio in puniendo non est vitium, nisi in quantum prætermittitur ordo justitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitùs hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directè opponitur crudelitati, non autem sævitiæ.

QUÆSTIO CLX.

DE MODESTIA. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modestiâ : et primò, de ipsâ in communi ; secundò de singulis quæ sub eâ continentur.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrùm modestia sit pars temperantiæ; 2° quæ sit materia modestiæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm modestia sit pars temperantiæ.* — (*Sup., qu.* 143, *art. un.; et* 2, *dist.* 44, *qu.* 3, *art.* 1, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 2, *corp., et ad* 3, *et ad Tit.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim à modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus : nam virtus ordinatur ad bonum; *bonum autem*, ut Augustinus dicit in lib. de Naturâ boni, cap. 3, *consistit in modo, specie et ordine.* Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipuè in quâdam moderatione. Ex hâc autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars ejus.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundùm illud 2 ad Timoth. 2, 24 : *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestiâ corripientem eos qui resistunt veritati.* Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut supra habitum est, quæst. 33, art. 1 et 2. Ergo videtur quòd modestia magis sit pars justitiæ quàm temperantiæ.

Sed contra est quòd Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit modestiam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 141, art. 4, et quæst. 157, art. 3, temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactûs. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocri-

(1) Al., *severitatem.*

ter se habent, eò quòd oportet quantùm ad omnia vitam hominis secundùm virtutes esse regulatam, sicut supra dictum est, qu. 134, art. 3, ad 1, quòd magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præter quàm est necessaria liberalitas, quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quòd sit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari; et hæc virtus vocatur modestia, et adjungitur temperantiæ tanquam principali.

Ad primum ergo dicendum quòd nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum; ita etiam et modus, qui communiter observatur in quâlibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum quòd aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam, sicut fortè vinum temperatur; sed moderatio requiritur in omnibus; et ideò temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia verò ad mediocres.

Ad tertium dicendum quòd modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

Articulus ii. — *Utrùm modestia sit solùm circa exteriores actiones.* — (*Inf., qu.* 168, *art.* 1; *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 1, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd modestia sit solùm circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus ad Philip. 4, 5, mandat ut *modestia nostra nota sit omnibus hominibus.* Ergo modestia est solùm circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute justitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est propriè virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed contra, in omnibus prædictis oportet observare modum, à quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., modestia differt à temperantiâ in hoc quòd temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimodè autem aliqui de modestiâ videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quòd refrenatio delectationum tactûs specialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam à modestiâ distinxerunt.

Sed præter hoc Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum: et ideò etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas.* Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur *studiositas,* quæ opponitur curiositati. Tertium autem quod pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honestè fiant tam in his quæ seriò quàm in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, putà in vestibus et in aliis hujusmodi.

Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem et alia hujusmodi, de quibus supra dictum est, quæst. 143. Aristoteles autem, lib. 4 Ethic., cap. 8, circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam,* ut dictum est, 1-2, quæst. 60, art. 5; quæ omnia continentur sub modestiâ, secundùm quòd à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solùm circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus loquitur de modestiâ, prout est circa exteriora; et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum quòd sub modestiâ continentur diversæ virtutes, quæ à diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est justitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones, quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solùm ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundùm rationes moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, et primo de humilitate. — (*In sex articulos divisa.*)

Postea considerandum est de speciebus modestiæ: et primò de humilitate et superbiâ, quæ ei opponitur; secundò de studiositate et curiositate ipsi oppositâ; tertiò, de modestiâ, secundùm quòd est in verbis vel in factis; quartò, de modestiâ, secundùm quòd est circa exteriorem cultum.

Circa humilitatem quæruntur sex: 1° utrùm humilitas sit virtus; 2° utrùm consistat in appetitu, vel in judicio rationis; 3° utrùm aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere; 4° utrùm sit pars modestiæ vel temperantiæ; 5° de comparatione ejus ad alias virtutes; 6° de gradibus humilitatis.

Articulus primus. — *Utrùm humilitas sit virtus.* — (*Sup., qu.* 160, *art.* 2, *et in præsenti quæst., art.* 2 *et* 4, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundùm illud ps. 104, 18 : *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus* Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium : dicitur enim Eccli. 19, 23 : *Est qui nequiter se humiliat.* Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

4. Præterea, *virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in 7 Phys., text. 17 et 18. Sed humilitas videtur esse imperfectorum : unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passiones, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passiones; nec etiam continetur sub justitiâ, quæ est circa actiones. Ergo videtur quòd non sit virtus.

Sed contra est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. 1 : *Respexit humilitatem ancillæ suæ;* hom. 8 in Luc., à med.: *Propriè in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur : ait quippe Salvator : «Discite à me, quia mitis sum et humilis corde. »*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 2, cùm de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundùm quorum primum insurgit motus spei, et secundùm aliud motus desperationis. Dictum est autem supra, 1-2, quæst. 60, art. 4, quòd circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem; circa illos autem qui se habent per modum retractionis et resilitionis, ex parte appetitûs, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideò circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quæ temperet et refrenet animum, ne immoderatè tendat in excelsa : et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia verò quæ firmet animum contra desperationem et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundùm rationem rectam : et hæc est magnanimitas. Et sic patet quòd humilitas est quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *H*, *humilis dicitur quasi humi acclivis*, id est, imis inhærens Quod quidem contingit dupliciter : uno modo ex principio extrinseco, putà cùm aliquis ab alio dejicitur, et sic humilitas est pœna; alio modo à principio intrinseco : et hoc potest fieri quandoque quidem benè, putà cùm aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundùm suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum, Gen. 18, 27 : *Loquar ad Dominum meum, cùm sim pulvis et cinis;* et hoc modo humilitas ponitur virtus : quandoque autem potest fieri malè, putà cùm homo honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus, et similis fit illis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in sol. præc., humilitas, secundùm quòd est virtus, in suî ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solùm secundùm signa exteriora, secundùm fictionem : unde hæc est falsa humilitas, de quâ Augustinus dicit in quâdam epist. (implic. epist. 149, al. 59, quæst. 7, vers. fin.), quòd est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundùm interiorem motum animæ; et secundùm hoc humilitas propriè ponitur virtus, quia virtus non consistit (1) in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum, in lib. 2 Ethic., c. 5, à med.

Ad tertium dicendum quòd humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundùm rationem rectam. Unde patet quòd magnanimitas non opponitur humilitati; sed conveniunt in hoc quòd utraque est secundùm rationem rectam.

Ad quartum dicendum quòd perfectum dicitur aliquid dupliciter : uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundùm suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud, et sic solus Deus est perfectus, cui secundùm naturam divinam non competit humilitas, sed solùm secundùm naturam assumptam; alio modo potest dici aliquid perfectum secundùm quid, putà secundùm suam naturam aut statum, aut tempus; et hoc modo homo virtuosus est perfectus; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundùm illud Isa. 40, 17 : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo;* et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum quòd Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundùm quòd ordinantur ad vitam civilem, in quâ subjectio unius hominis ad alterum secundùm legis ordinem determinatur : et ideò continetur sub justitiâ legali. Humilitas autem, secundùm quòd est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

Articulus II. — *Utrùm humilitas consistat circa appetitum.* — (*Inf., art.* 6, *corp., et qu.* 165, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa judicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maximè consistit in his quæ pertinent ad

(1) Hunc locum sic legit Nicolaius : *Et secundùm hoc humilitas, quæ propriè ponitur virtus, non consistit*, etc.

cognitionem : dicit enim Gregorius, 34 Moral., cap. 18, circ. princ., *quòd superbia, cùm exteriùs usque ad corpus extenditur, priùs per oculos indicatur* (1); unde et in psal. 130, 1, dicitur ; *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei;* oculi autem maximè deserviunt cognitioni. Ergò videtur quòd humilitas maximè sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 31, in med., quòd *humilitas penè tota disciplina christiana est*. Nihil ergo quod in disciplinâ christianâ continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplinâ christianâ admonemur ad appetendum meliora, secundùm illud 1, ad Cor. 12, 31 : *Æmulamini charismata meliora*. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eamdem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem ; sicut eadem fortitudo est quæ refrenat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quòd humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate : quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum : dicit enim quòd humilitas est *habitus non superabundans sumptibus et præparationibus*. Ergo non est circa motum appetitûs.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Pœnitentiâ, qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, in med., quòd *humilis est qui eligit abjici in domo Domini magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum*. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quàm circa æstimationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad humilitatem propriè pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ ut sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit à proportione ejus quod suam virtutem excedit. Et ideò cognitio proprii defectûs pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitûs.

Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideò dicendum est, quòd humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.

Ad primum ergo dicendum quòd extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, in quantum excludit reverentiam et timorem : consueverunt enim timentes et verecundati maximè oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quòd humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum quòd tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentiâ, humilitati contrariatur; sed quòd aliquis ex confidentiâ divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem; præsertim cùm ex hoc aliquis magis apud Deum(1) exaltetur, quòd ei se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit in lib. de Pœnitentiâ, loc. cit. in arg. *Sed cont. : Aliud est levare se ad Deum ; aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur; qui adversùs illum se erigit, ab illo projicitur.*

Ad tertium dicendum quòd in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem : utriusque enim ratio est ex hoc quòd homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrenando præsumptionem spei (2), quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat; sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentiâ divinâ, ex quâ contingit ut homo non plus sibi attribuat quàm sibi competat secundùm gradum quem est à Deo sortitus. Unde humilitas præcipuè videtur importare subjectionem hominis ad Deum : et propter hoc Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4, à princ., humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritûs, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quòd fortitudo aliter se habet ad audaciam quàm humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audaciâ quàm eam reprimat : unde superabundantia est ei similior quàm defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quàm eâ utatur : unde magis opponitur sibi superabundantia quàm defectus (3).

Ad quartum dicendum quòd superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur : et quantùm ad hoc secundariò consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motûs.

Articulus III.—*Utrùm homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere.* — (*Inf., art. 6, ad 1, et Philipp.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat se omnibus per humilitatem subjicere. Quia, sicut dictum est art. præc., ad 3, humilitas præcipuè consistit in subjectione hominis ad Deum. Sed id quod

(1) Al., *judicatur*.

(1) Ita Mss. et editi omnes libri quos vidimus. Theologi legendum credunt, *vel Deum*.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Edit. Rom., *et in refrenando præsumptionem spei*, etc., tum adhibito puncto affirmationis : *Est alia et alia ratio?*

(3) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. an. 1712 optimè, Nicolaius : *Humiliatus autem plus reprimit spem et fiduciam de seipso quàm utatur : unde magis opponitur ei abundantia quàm defectus.* Edit. Rom. *Humilitas autem plus reprimit de seipsâ quàm eâ utatur : unde magis opponitur sibi.*

debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 34, ante med.: *Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis.* Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subjicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

3. Præterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subjicit; qui ex hoc superbiret; vel eum contemneret: unde Augustinus dicit in Regulâ (scilicet epist. 221, al. 109, vers. fin.): *Ne dùm nimiùm servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas.* Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

Sed contra est quod dicitur Philip. 2, 3: *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

Respondeo dicendum quòd in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quicquid pertinet ad defectum; sed Dei est quicquid pertinet ad salutem et perfectionem; secundùm illud Oseæ 13, 9: *Perditio tua, Israel, ex te est; ex me tantùm auxilium tuum* (1). Humilitas autem, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 5, et art. 1 ad 3, propriè respicit reverentiam, quâ homo Deo subjicitur; et ideò quilibet homo secundùm id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantùm ad id quod est Dei in ipso; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subjiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere secundùm illud 1 ad Cor. 2, 12: *Ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Et ideò, absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata; sicut Apostolus ad Ephes. 3, 5, dicit: *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus.*

Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cùm tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat, Galat. 2, 15: *Nos naturâ Judæi, et non ex gentibus peccatores.*

Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd non debemus solùm Deum revereri (2) in seipso, sed etiam id quod est ejus, debemus revereri in quolibet; non tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideò per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum, secundùm illud 1 Pet. 2, 13: *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum;* latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum quòd, si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philip. 2: *Superiores sibi invicem arbitrantes*, dicit Glossa (ord. Aug., in lib. 83 QQ., quæst. 71, à med.): « Non hoc ita debemus æstimare, ut nos « æstimare fingamus; sed verè æstimemus « posse esse aliquid occultum in alio, quo « nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, « quo illo videmur superiores esse, non sit « occultum. »

Ad tertium dicendum quòd humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipuè interiùs in animâ consistit. Et ideò potest homo secundùm interiorem actum animæ alteri se subjicere, sine hoc quòd occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in Regulâ (scilicet epist. 212, al. 119, propè fin.): *Timore coram Deo prælatus substratus sit pedibus vestris.* Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet facit, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

ARTICULUS IV. — *Utrùm humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.* — (*Sup., qu.* 160, *art.* 2, *corp.*, *et* 3, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 2, *qu.* 3, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipuè respicit reverentiam, quâ quis subjicitur Deo, ut dictum est art. præc. Sed ad virtutem theologicam pertinet quòd habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quàm pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili; humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quæ ei opponitur, cujus objectum est arduum. Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex suprà dictis patet, art. 1 huj. quæst., ad 3, et quæst. 129, art. 3, ad 4. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut suprà habitum est, quæst. 129, art. 5. Ergò videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

Sed contra est quod Origenes dicit super Lucam, hom. 8, à med.: « Si vis nomen hu« jus audire virtutis, quomodò à philosophis « etiam appelletur, ausculta eamdem esse hu« militatem, quam respicit Deus, quæ ab illis

(1) Vulgata: *Perditio tua ex te, Israel: tantummodò in me auxilium tuum.*

(2) Hoc ordine editi. Mss. autem sic, *non solùm debemus Deum revereri.*

« μετριότης dicitur, id est, mensuratio, vel moderatio; » quæ manifestè pertinet ad modestiam vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ vel temperantiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 128, et quæst. 129, art. 5, et quæst. 157, art. 3, in assignando partes virtutibus præcipuè attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ, ex quo maximè habet laudem, est refrenatio, vel repressio impetûs alicujus passionis. Et ideò omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritûs in magna tendentis. Et ideò sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas.

Unde et Philosophus, in 4 Ethic., cap. 3, parùm à princ., eum qui tendit in parva secundùm suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superiùs dictâ, qu. præc., art. 1, continetur sub modestiâ, prout Tullius de eâ loquitur, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., in quantum scilicet humilitas nihil est aliud quàm quædam moderatio spiritûs. Unde 1 Pet. 3, 4, dicitur : *In incorruptibilitate quieti et modesti spiritûs.*

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes theologicæ, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quòd humilitas causatur ex reverentiâ divinâ, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum quòd partes principalibus virtutibus assignantur, non secundùm convenientiam in subjecto vel in materiâ, sed secundùm convenientiam in modo formali, ut dictum est quæst. 137, art. 2, ad 1, et quæst. 157, art. 3, ad 2. Et ideò, licèt humilitas sit in irascibili sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum quòd, licèt magnanimitas et humilitas in materiâ conveniant, differunt tamen in modo, ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

Articulus v. — *Utrùm humilitas sit potissima virtutum.* — (4, *dist.* 33, *quæst.* 3, *art.* 3, *ad* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus (implic. hom. 5 de incomprehensibili Dei Naturâ, propè fin.), exponens illud quod dicitur Lucæ 18 de pharisæo et publicano, quòd *si mixta delictis humilitas tam facilè currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat, si justitiæ conjunxeris eam, quò non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum.* Et sic patet quòd humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes, ut patet per Philosophum, 5 Ethic., cap. 1, à med. Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., serm. 10, cap. 1 : *Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento priùs cogita humilitatis.* Ex quo videtur quòd humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium, quia *qui se humiliat exaltabitur*, ut dicitur Lucæ 4, 2. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de verâ Relig., cap. 16, non procul à fin. : *Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit.* Sed præcipuè humilitatem suam imitandam proposuit, dicens, Matth. 11, 29 : *Discite à me, quia mitis sum et humilis corde ;* et Gregorius dicit in Pastor., part. 3, cap. 1, admonit. 18, parùm à princ., quòd *argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei.* Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed contra est quòd charitas præfertur omnibus virtutibus, secundùm illud Coloss. 3, 14: *Super omnia charitatem habete.* Non ergo humilitas est maxima virtutum.

Respondeo dicendum quòd bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis, unde virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ ; secundariò autem attenditur prout secundùm rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsâ ratione ordinante, participativè autem in ipso appetitu per rationem ordinato : quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem benè subjectum humilitas in universali quantùm ad omnia ; quælibet autem alia virtus quantùm ad aliquam materiam specialem. Et ideò post virtutes theologicas et virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.

Ad primum ergo dicendum quòd humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur, quæ jam desinit esse virtus ; sicut è contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de publicano dicitur Luc. 18, 14, quòd merito humilitatis *descendit justificatus in domum suam.* Unde et Chrysostomus dicit, loco cit. in arg. : « Geminas bigas mihi « accommodes ; alteram quidem superbiæ et « justitiæ, alteram verò peccati et humilita- « tis : et videbis peccatum prævertens justi- « tiam non propriis, sed humilitatis vincere « viribus : aliud verò par videbis devictum « non fragilitate justitiæ, sed mole et tumore « superbiæ. »

Ad secundum dicendum quòd sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem verè in-

funduntur à Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter : uno modo per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, in quantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur Jacobi 4, 6, quòd *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundùm hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directè, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundùm illud Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere.* Et secundùm hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quàm humilitas.

Ad tertium dicendum quòd contemnenti terrena promittuntur cœlestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri, secundùm illud Matth. 6, 19: *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terrâ, sed thesaurizate vobis thesauros in cœlo.* Et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes cœlestes, secundùm illud Matth. 5, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in libro de Pœnitentiâ (qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, à med.: *Ne putes eum qui se humiliat, semper jacere, cùm dictum sit : Exaltabitur; et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales.*

Ad quartum dicendum quòd ideò Christus præcipuè nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maximè removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quòd homo ad cœlestia et spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dùm in terrenis magnificari studet. Et ideò Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas, et aliæ virtutes, quibus homo directè movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULUS VI. — *Utrùm convenienter distinguantur secundùm B. Benedictum duodecim gradus humilitatis, scilicet corde et opere semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, etc.* — (*Inf., qu.* 162, *art.* 4, *ad* 4, *et Matth.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regulâ B. Benedicti, cap. 7, ponuntur. Quorum primus est *corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus;* secundus, *ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosâ voce;* tertius, *ut non sit facilis, aut promptus in risum;* quartus, *taciturnitas usque ad interrogationem;* quintus, *tenere quod habet communis monasterii regula;* sextus, *credere et pronuntiare se omnibus viliorem;* septimus, *ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere;* octavus, *confessio peccatorum;* nonus, *per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti;* decimus, *ut cum obedientiâ se subdat majori;* undecimus, *ut voluntatem propriam non delectetur implere;* duodecimus, *ut Deum timeat et memor sit omnium quæ præcepit.* Enumerantur enim hìc quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia : enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quòd aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, et quòd ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus in lib. de Similitudinibus, à cap. 99 usque ad 108, ponit septem humilitatis gradus : quorum primus est, *contemptibilem se esse cognoscere;* secundus, *de hoc dolere;* tertius *hoc confiteri*, quartus, *hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi;* quintus, *ut patienter sustineat hoc dici;* sextus, *ut patiatur contemptibiliter se tractari;* septimus, *ut hoc amet.* Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea, Matth. 3, dicit Glossa (ord. super illud : *Implere omnem justitiam*) : *Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se majori, et non præferre se æquali; qui est sufficiens : secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori; et hic dicitur abundans : tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis justitia.* Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 31, ante med. : *Mensura humilitatis cuique ex mensurâ ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quæ ampliùs amplioribus insidiatur.* Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quòd non possint determinati gradus humilitatis assignari.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. 2 huj. qu., humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundùm quòd aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinatè tendat in magna; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, et factis, et gestibus, quibus id quod interiùs latet, manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus,* ut dicitur Eccli. 19, 26. Et ideò in prædictis gradibus humilitatis poni-

tur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, *ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit.*

Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinatè tendat : quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundùm superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera, quæ occurrunt; et hoc pertinet ad nonum.

Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum; et hoc tripliciter : uno quidem modo per hoc quòd proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum; secundò, ut ex consideratione sui defectûs aliquis insufficientem se existimet ad majora, quod pertinet ad septimum; tertiò, ut quantùm ad hoc alios sibi præferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa; quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus à viâ communi; quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non præripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia verò consistunt in exterioribus gestibus; putà in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exteriùs risum et alia ineptæ lætitiæ signa, quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem secundùm defectus occultos, quos in se recognoscit, et dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap 52, parùm à med. : *Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores.* Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse, et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundùm illud 2 ad Corinth. 3, 5 : *Non quòd sufficientes simus aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Non est autem inconveniens quòd ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur, quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum quòd homo ad humilitatem pervenit per duo. Primò quidem et principaliter per gratiæ donum : et quantùm ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo priùs exteriora cohibet, postmodùm pertingit ad extirpandum interiorem radicem; et secundùm hunc ordinem assignantur hìc humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum quòd omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectûs. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectûs pertinent tertius et quartus gradus; ut scilicet aliquis non solùm simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, sed exteriorem abjectionem vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis : quia, sicut Gregorius dicit in Registro, lib. 2, indic. 10, epist. 24, *non grande est iis nos esse humiles à quibus honoramur, quia et hoc seculares quilibet faciunt; sed illis maximè humiles esse debemus à quibus aliqua patimur;* et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum; vel etiam desideranter exteriorem abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes illi gradus continentur sub sexto et septimo superiùs enumeratis.

Ad quartum dicendum quòd illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, id est, secundùm naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum quòd etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundùm ipsam naturam rei, secundùm quam assignantur præmissi gradus, sed secundùm diversas hominum conditiones.

QUÆSTIO CLXII.

De superbia. — (*In octo articulos divisa.*)

Postea considerandum est de superbiâ; et primò de superbiâ in communi; secundò de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm superbia sit peccatum; 2° utrùm sit vitium speciale; 3° in quo sit sicut in subjecto; 4° de speciebus ejus; 5° utrùm sit peccatum mortale; 6° utrùm sit gravissimum omnium peccatorum; 7° de ordine ejus ad alia peccata; 8° utrùm debeat poni vitium capitale.

Articulus primus. — *Utrùm superbia sit peccatum.* — (1-2, *qu.* 84, *art.* 2, *et Mal. qu.* 8, *art.* 2, *ad* 16, *et psal.* 46.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas : dicitur enim Isa. 60, 15 : *Ponam te in superbiam seculorum, gaudium in generationem et generationem.* Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum : hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit, et præcipuè hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed, sicut dicitur in lib. Sentent. Prosperi, sent. 292, *superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus;* unde dicit Augustinus in 2 Confess., cap. 6, ante med. : *Superbia celsitudinem imitatur, cùm*

tu sis unus super omnia Deus excelsus. Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solùm contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum, in 2 Ethic., cap. 8. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Tob. 4, 14 : *Superbiam nunquàm in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.*

Respondeo dicendum quòd superbia nominatur ex hoc quòd aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus, in lib. 10 Etymol., ad litt. S : *Superbus dictus est, quia vult super videri quàm est ;* qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideò manifestum est quòd superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ.

Hoc autem facit rationem peccati, quia, secundùm Dionysium, cap. 4 de divin. Nomin., part. 4, lect. 22, *malum animæ est præter rationem esse*. Unde manifestum est quòd superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd superbia dupliciter accipi potest : uno modo ex eo quòd supergreditur regulam rationis, et sic dicimus eam esse peccatum ; alio modo potest superbia nominari simpliciter à superexcessu : et secundùm hoc omne superexcedens potest nominari superbia et ita repromittitur à Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi (super illud Isa. 61 : *Vos autem, sacerdotes*), dicit ibidem quòd *est superbia bona et mala ;* vel *superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quæ accipitur pro gloriâ quam confert*.

Quamvis etiam dici possit quòd superbia ibi accipitur materialiter pro abundantiâ rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum quòd eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix : et ita si aliquis à regulâ rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 13, circa princ., quòd *superbia est perversæ celsitudinis appetitus*. Et inde est etiam quòd, sicut Augustinus dicit in 19 de Civ. Dei, cap. 13, à med., *superbia perversè imitatur Deum : odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo*.

Ad tertium dicendum quòd superbia directè opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodò circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est, qu. præc., art. 1, ad 3, unde et vitium quod opponitur superbiæ, in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundùm defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem ; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importat defectum à prosecutione magnorum, propriè opponitur magnanimitati per modum defectûs ; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quàm homines deceant, opponitur humilitati secundum defectum ; utrumque enim ex animi parvitate procedit : sicut et è contrario superbia potest secundùm superexcessum et magnanimitati, et humilitati opponi, secundùm rationes diversas ; humilitati quidem, secundùm quòd subjectionem aspernatur ; magnanimitati autem, secundùm quòd inordinatè ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directiùs opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directiùs opponitur magnanimitati.

Articulus ii. — *Utrùm superbia sit speciale peccatum.* — (*Inf., art. 8, corp., et 1-2, qu. 84, art. 2, et 2, dist. 5, qu. 1, art. 3, corp., et dist. 42, qu. 2, art. 3, ad 2, et Mal. qu. 8, art. 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 29, parùm à princ., quòd *sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies ;* et Prosper dicit in lib. 3 de Vitâ contemplativâ, cap. 2, parùm à princ., quòd *nullum peccatum sine superbiâ potest, vel potuit esse, aut poterit*. Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea, Job 33, super illud : *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glossa ord. quòd *contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere*. Sed secundùm Ambrosium, lib. de Parad., cap. 8, parùm ante med., *omne peccatum est transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum*. Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus ; dicit enim Gregorius, 34 Moral., cap. 17, à princ. : *Superbia nequaquàm est unius virtutis extinctione contenta : contra cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit ;* et Isidorus dicit in lib. 2 de summo Bono, cap. 38, à med., quòd *est ruina omnium virtutum*. Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam ; sed superbia habet generalem materiam : dicit enim Gregorius, 34 Moral., cap. 18, ante med., quòd *alter intumescit auro, alter eloquio ; alter infimis et terrenis rebus, alter summis cœlestibusque virtutibus*. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 29, circa med. : *Quærat diligenter, et inveniet secundùm legem Dei superbiam esse peccatum multùm discretum ab aliis vitiis*. Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo su-

perbia non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum quòd peccatum superbiæ dupliciter potest considerari : uno modo secundùm propriam speciem, quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum : est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est art. præc.; alio modo potest considerari secundùm redundantiam quamdam in alia peccata, et secundùm hoc habet quamdam generalitatem, in quantùm scilicet ex superbiâ oriri possunt omnia peccata, duplici ratione : uno modo per se, in quantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinatè appetit; alio modo indirectè, et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, in quantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur à peccando, secundùm illud Jerem. 2, 20 : *Confregisti jugum, rupisti vincula, dixisti : Non serviam.*

Sciendum tamen quòd ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quòd omnia vitia interdùm ex superbiâ oriri possint; non autem ad eam pertinet quòd omnia vitia semper ex superbiâ oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam, non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantiâ, quandoque ex infirmitate. Et inde est quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap 29, in med., *multa perperàm fiunt quæ non fiunt superbè.*

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus illa verba inducit in lib. de Naturâ et Gratiâ, non ex suâ personâ, sed ex personâ alterius, contra quem disputat. Unde et postmodùm improbat ea, ostendens quòd non semper ex superbiâ peccatur.

Potest tamen dici quòd auctoritates illæ intelliguntur quantùm ad exteriorem affectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato ; non autem quantùm ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantiâ, quandoque ex infirmitate, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundùm effectum, sed non secundùm affectum ; sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundùm effectum, sed non secundùm affectum, quia hoc non intendebat: et secundùm hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire, secundùm effectum quidem semper, non autem semper secundùm affectum.

Ad tertium dicendum quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter : uno modo per directam contrarietatem ad virtutem, et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solùm humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo; alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsâ virtute, et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quòd sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum quòd superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis : est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ: excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

ARTICULUS III. — *Utrùm superbia sit in irascibili sicut in subjecto.* — (*Mal. quæst.* 8, *art.* 3, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 5, *ad* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius, 23 Moral., cap. 10, ante med. : *Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dùm inflat, obnubilat.* Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit, 24 Moral., cap. 6, à med., quòd *superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant;* et sic videtur quòd superbia ex indebitâ consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potiùs ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potiùs in rationali.

3. Præterea, superbia non solùm quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus: ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundùm illud Eccli. 10, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo.* Sed irascibilis, cùm sit pars appetitûs sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur in lib. Sententiarum Prosperi, sent. 292 : *Superbia est amor propriæ excellentiæ.* Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed contra est quòd Gregorius, in 2 Moral., cap. 26, parùm à princ., ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum quòd subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitûs vel actûs, nisi quod est objectum potentiæ, quæ utrique subjicitur. Proprium autem objectum superbiæ est arduum ; est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est art. 1 et 2 præc. Unde oportet quòd superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo propriè; et sic est pars appetitûs sensitivi, sicut et ira propriè sumpta est quædam passio appetitûs sensitivi; alio modo potest accipi irascibilis

largiùs, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundùm passionem, sed secundùm judicium justitiæ (1) judicantis : et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, quæst. 59, art. 4, et quæst. 82, art. 5, ad 1 et 2.

Si ergo arduum, quod est objectum superbiæ, esset solùm aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quòd superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitûs sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus, et in spiritualibus rebus, necesse est dicere quòd subjectum superbiæ sit irascibilis non solùm propriè sumpta, prout est pars appetitûs sensitivi, sed etiam communiùs accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum quòd cognitio veritatis est duplex : una purè speculativa ; et hanc superbia indirectè impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundùm illud Matth. 11, 25 : *Abscondisti hæc à sapientibus et prudentibus*, id est, à superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, *et revelâsti ea parvulis*, id est, humilibus : neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cùm tamen dicatur Eccli. 6, 34 : *Si inclinaveris aurem tuam*, scilicet humiliter audiendo, *excipies doctrinam*. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva : et talem cognitionem veritatis directè impedit superbia, quia superbi, dùm delectantur in propriâ excellentiâ, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit, 23 Moral., cap. 10, circa med., quòd *superbi, et si secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt ; et si noverunt quomodò sunt, ignorant quomodò sapiunt.* Unde et Proverb. 11, 2, dicitur : *Ubi humilitas, ibi sapientia.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundùm quam aliquis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quàm sint : quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facilè credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quàm sibi conveniat. Et ideò quæcumque conferunt ad hoc quòd aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam : quorum unum est, quòd aliquis consideret defectus aliorum; sicut è contra Gregorius ibidem dicit quòd *sancti viri virtutum consideràtione vicissim sibi alios præferunt.* Ex hoc ergo non habetur quòd superbia sit in rationali, sed quòd aliqua causa ejus in ratione existat.

(1) Apud Nicolaium deest *justitiæ*.

Ad tertium dicendum quòd superbia non est solùm in irascibili, secundùm quòd est pars appetitûs sensitivi, sed prout communiùs irascibilis accipitur, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 7, à med., et cap. 9, *amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum;* et ideò potest poni pro quâlibet aliarum affectionum. Et secundùm hoc superbia dicitur esse *amor propriæ excellentiæ*, in quantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi ; quod propriè pertinet ad superbiam.

Articulus iv. — *Utrùm convenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiæ species, scilicet æstimare bonum à seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet.* — (2, *dist.* 24, *quæst.* 2, *art.* 4, *et Mal. quæst.* 8, *art.* 4, *et* 1 *Cor.* 4, *lect.* 2, *et* 2 *Ethic.*, *lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat, 23 Moral., cap. 4, dicens : « Quatuor quippe « sunt species, quibus omnis tumor arrogan- « tium demonstratur; cùm bonum aut à se- « metipsis habere se æstimant; aut si sibi « datum desuper credunt, pro suis se hoc « accepisse meritis putant : aut certè cùm « jactant se habere quod non habent; aut « despectis cæteris, singulariter videri appe- « tunt habere quod habent. » Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide. Sed quòd aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quòd bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debet poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est, quæst. 110, art. 2, et quæst. 112. Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hìc non connumerantur : dicit enim Hieronymus quòd *nihil est tam superbum quàm ingratum videri;* e Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 14, quòd *excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet.* Præsumptio etiam, quâ quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maximè ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus, in lib. de Similitudinib., cap. 22 et seq., exaltationem superbiæ, dicens quòd *quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione.* Bernardus etiam, tract. de Grad. humilit., cap. 10 et seq., ponit duodecim gradus superbiæ; qui sunt « curiositas, mentis le- « vitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, « arrogantia, præsumptio, defensio pecca- « torum, simulata confessio, rebellio, liber- « tas peccandi, consuetudo; » quæ non viden-

tur comprehendi sub speciebus à Gregorio assignatis. Ergo videtur quòd inconvenienter assignentur.

In contrarium sufficit (1) auctoritas Gregorii.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 huj. quæst., superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundùm rationem rectam. Est autem considerandum quòd quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundùm se. Manifestum est enim quòd quantò majus est bonum quod quis habet, tantò per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideò cùm aliquis attribuit sibi majus bonum quàm habeat, consequens est quòd ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem: et sic est tertia species superbiæ, cùm scilicet aliquis jactat se habere quod non habet.

Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quòd aliquod bonum insit alicui à seipso quàm quod insit ei ab alio. Et ideò cùm aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo efficienter, alio modo meritoriè: et secundùm hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet cùm quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cùm propriis meritis sibi datum desuper credit.

Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quòd bonum aliquod excellentius cæteris possidet: unde ex hoc etiam fertur inordinatè appetitus illius in propriam excellentiam: et secundùm hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cùm aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum quòd vera æstimatio potest corrumpi dupliciter, uno modo in universali; et sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem; alio modo in aliquo particulari eligibili; et hoc non facit infidelitatem; sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari; nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonum. Et ita est in proposito, nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est à Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem; sed quòd aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis glorietur ac si ea ex se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam et non ad infidelitatem, propriè loquendo.

Ad secundum dicendum quòd jactantia ponitur species mendacii quantùm ad exteriorem actum, quo quis falsò sibi attribuit quod non habet; sed quantùm ad interiorem cordis arrogantiam ponitur à Gregorio species superbiæ.

(1) Al., *sufficiat*.

Ad tertium dicendum quòd ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet: unde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quòd autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem, quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ, quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuosè tendat in id quod supra ipsum est, præcipuè videtur ad quartam speciem pertinere, secundùm quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum quòd illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundùm progressum peccati cujuslibet; quod primò corde concipitur, secundò ore profertur, tertiò opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est, qu. præc., art. 6. Nam primus gradus humilitatis est *corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus*; cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiosè ubique et inordinatè circumspicit. Secundus gradus humilitatis est *ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosâ voce*; contra quam opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbè se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est *ut non sit facilis et promptus in risu*; cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis est *taciturnitas usque ad interrogationem*; cui opponitur *jactantia*. Quintus gradus humilitatis est *tenere quod communis regula monasterii habet*; cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est *credere et pronuntiare se omnibus viliorem*; cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est *ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere*; cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est *confessio peccatorum*; cui opponitur *defensio eorumdem*. Nonus gradus humilitatis est *in duris et asperis patientiam amplecti*; cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulatè confitetur. Decimus gradus humilitatis est *obedientia*; cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est *ut homo non delectetur facere propriam voluntatem*; cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur liberè facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est *timor Dei*; cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solùm superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est, quæst. præc., art. 6.

Articulus v. — *Utrùm superbia sit peccatum mortale.* (*4, dist. 83, qu. 1, art. 3, qu. 2, ad 3.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud ps. 7: *Domine, Deus meus, si feci istud* dicit Glossa (ordin. Augustini) *scili-*

est universale peccatum, quod est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati neque quantùm ad dilectionem Dei, neque quantùm ad dilectionem proximi, quia excellentia, quam quis inordinatè per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potiùs ex eâ oritur, quia, ut Gregorius dicit, 34 Moral., cap. 18, ante med., *aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit*. Ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod Gregorius in eodem lib., ibid., circa fin., dicit quòd *evidentissimum reproborum signum superbia est, ac contra humilitas electorum*. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

Respondeo dicendum quòd superbia humilitati opponitur. Humilitas autem propriè respicit subjectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 5. Unde è contrario superbia propriè respicit defectum hujus subjectionis, secundùm scilicet quòd aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundùm divinam regulam vel mensuram, contra id quod Apostolus dicit 2 ad Cor. 10, 13: *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundùm mensuram, quâ mensus est nobis Deus*. Et ideò dicitur Eccli. 10, 14, quòd *initium superbiæ hominis est apostatare à Deo*, quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur quòd homo aliqualiter non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quòd hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti à Deo: unde consequens est quòd superbia secundùm genus suum sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia (putà in fornicatione et adulterio), sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis judicium, et sunt præter ejus consensum, ita etiam et circa superbiam accidit quòd aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dùm eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. qu., superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, in quantum scilicet ex superbiâ omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quòd omnia peccata sint mortalia, sed solùm quando oriuntur ex superbiâ completâ, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, in quantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ, prout debet; et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, in quantum scilicet aliquis inordinatè se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit: in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex quâ sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum quòd superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causâ per se, sed sicut ex causâ per accidens, in quantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in 8 Physic., text. 8. Unde etiam de ipsâ humilitate aliqui superbiunt.

Articulus vi. — *Utrùm superbia sit gravissimum peccatorum*. — (*Inf*., *art*. 7, *ad* 4, *et psalm*. 18, *fin*., *et* 2 *Cor*. 12, *lect*. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit gravissimum peccatorum. Quantò enim aliquod peccatum difficiliùs cavetur, tantò videtur esse levius. Sed superbia difficillimè cavetur, quia, sicut Augustinus dicit in Regulâ (scilicet epist. 211, al. 109, ante med.), *cætera peccata in malis operibus exerçentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Ergo superbia non est gravissimum peccatum.

2. Præterea, majus malum majori bono opponitur, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est, qu. præc., art. 5. Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus, putà infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium et alia hujusmodi, sunt graviora peccata quàm superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdùm superbia punitur per alia peccata, ut patet ad Rom. 1, 28, ubi dicitur quòd philosophi per elationem cordis *traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt*. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est quod super illud psal. 118: *Superbi inique agebant usquequàque*, dicit Glossa (interl. implic., et Ambros., octonar. 7 in hunc psal.): *Maximum peccatum in homine est superbia*.

Respondeo dicendum quòd in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; et aversio à bono incommutabili, quæ est formalis et completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quòd sit maximum peccatorum, quia celsitudo, quam superbus inordinatè appetit, secundùm suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem, quia in aliis peccatis homo à Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem à Deo ex hoc ipso quòd non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quòd *cùm omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit*. Propter quod etiam specialiter dicitur Jacobi 4, 6, quòd *Deus superbis resistit*. Et ideò

averti à Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quòd superbia sit gravissimum peccatorum secundùm suum genus, quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquod peccatum difficilè cavetur dupliciter : uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum; et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 9, non procul à fine. Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit, quia quantò aliquis minoris tentationis impetu cadit, tantò graviùs peccat, ut Augustinus dicit; alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est art. præc., ad 3. Et ideò signanter Augustinus dicit quòd *bonis operibus insidiatur*; et in psal. 141, 4, dicitur : *In viâ hâc, quâ ambulabam absconderunt superbi laqueum mihi.* Et ideò motus superbiæ occultè subrepens non habet maximam gravitatem, antequàm per judicium rationis deprehendatur; sed postquàm deprehensus fuerit per rationem, tunc facilè evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundùm illud Eccli. 10, 9 : *Quid superbit terra et cinis?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundùm illud Job 15, 13 : *Quid tumet contra Deum spiritus tuus ?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundùm illud Isaiæ 40, 6 : *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri;* et infra, cap. 64, 6 : *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.*

Ad secundum dicendum quòd oppositio vitii ad virtutem attenditur secundùm objectum, quod consideratur ex parte conversionis : et secundùm hoc superbia non habet quòd sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quòd sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans : nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quàm si ex ignorantiâ vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quòd ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit in libro 2 de summo Bono, cap. 38, « omni vitio deteriorem esse superbiam, « seu propter hoc quòd à summis personis et « primis assumitur, seu quòd de opere justi- « tiæ et virtutis exoritur, minùsque culpa « ejus sentitur. Luxuria verò carnis ideò no- « tabilis omnibus est, et quoniam statim « per se turpis est; et tamen, dispensante « Deo, superbiâ minor est. Sed qui detinetur « superbiâ, et non sentit, labitur in carnis « luxuriam, ut per hanc humiliatus à con- « fusione exurgat. »

Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quòd pro ejus remedio Deus permittit ruere homines in alia peccata.

Articulus vii. — *Utrùm superbia sit primum omnium peccatorum.* — (2 *Cor.* 12, *lect.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbiâ, nec oriuntur ex superbiâ : dicit enim Augustinus in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 29, in med., quòd *multa perperàm fiunt quæ non fiunt superbè.* Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea. Eccli. 10, 14, dicitur quòd *initium superbiæ est apostatare à Deo.* Ergo apostasia à Deo est priùs quàm superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum esse videtur secundùm ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea, 2 ad Tim. 3, 13, dicitur : *Mali homines et seductores proficiunt in pejus;* et ita videtur quòd principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est art. præc. Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundùm apparentiam et fictionem est posterius eo quod est secundùm veritatem. Sed Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, circa med., quòd *superbia est fictor fortitudinis et audaciæ.* Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15 : *Initium omnis peccati est superbia.*

Respondeo dicendum quòd illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra, art. præc., quòd aversio à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti : et inde est quòd superbia habet rationem primi peccati, et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 2, cùm de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.

Ad primum ergo dicendum quòd superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbiâ oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbiâ oriri.

Ad secundum dicendum quòd apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum à superbiâ existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim, art. 5 huj. quæst., quòd superbia principaliter respicit subjectionem

divinam, quam contemnit; ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum quòd non oportet esse eumdem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione est postremum in corruptione. Et ideò sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud psal. 136 : *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in eâ*, dicit Glossa quòd coacervatione vitiorum subrepit diffidentia; et Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 19, quòd *quidam repellentes conscientiam bonam circa fidem naufragaverunt*.

Ad quartum dicendum quòd superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quòd per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideò superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora (1), quæ etiam ex ignorantiâ vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideò super illud psal. 18 : *Emundabor à delicto maximo*, dicit Glossa interl., « hoc est à delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus à Deo. »

Ad quintum dicendum quòd Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solùm in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

Articulus viii. — *Utrùm superbia debeat poni vitium capitale.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim, lib. Comment. in Deut., cap. 16, et Cassianus, lib. 5 de Institut. cœnob., cap. 1, et lib. 12, enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro de Virginitate, cap. 31, circa med., quòd *superbia invidiam parit, nec unquàm est sine tali comite*. Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est, quæst. 36, art. 4. Ergo multò magis superbia.

Sed contra est quòd Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, à med., non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. 2 huj. quæst., et art. 5, ad 1, superbia dupliciter considerari potest : uno modo secundùm se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundùm quòd habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideò quidam considerantes superbiam, secundùm quòd est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus.

Gregorius verò considerans universalem influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est, art. 2 huj. quæst., non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem : unde (2) dicit in 31 Moralium, loc. sup. cit.: « Ipsa vitiorum regina superbia, cùm devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd superbia non est idem inani gloriæ, sed causa ejus. Nam superbia inordinatè excellentiam appetit; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbiâ, non sequitur quòd superbia sit vitium capitale, sed quòd sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam; et primò de peccato ejus ; secundò de pœnâ peccati ; tertiò de tentatione, quâ inductus est ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm primum peccatum primi hominis fuerit superbia ; 2° quid primus homo peccando appetierit ; 3° utrùm ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis ; 4° quis plus peccaverit, utrùm vir vel mulier.

Articulus primus.—*Utrùm primi hominis primum peccatum fuerit superbia.*—(*Inf., art.* 3 *et* 4, *corp., et* 3 *part., quæst.* 1, *art.* 3, *corp., et* 2, *dist.* 22, *quæst.* 1, *art.* 1, *et Mal. qu.* 7, *art.* 7, *ad* 12, 13 *et* 16, *et Rom.* 5, *lect.* 5, *fin., et* 1 *Tim.* 2, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non fuerit primi hominis primum peccatum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 5, 19, quòd *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*. Sed primi hominis primum peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis primum peccatum, et non superbia.

2. Præterea, Ambrosius dicit super Luc., cap. 4, super illud : *Dixit autem illi diabolus*, quòd eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem dejecit. Sed Christus primò tentatus est de gulâ, ut patet Matth. 4, 3, cùm ei dictum est : *Si Filius Dei es*,

(1) Nicolaius, *graviora*.

(1) Al. hic repetitur, *Gregorius*.

dic ut lapides isti panes fiant. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo, diabolo suggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen, 3. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud 1 ad Tim. 2 : *Mulier seducta in prævaricatione fuit*, dicit Glossa (ordin. Augustini, lib. 11 sup. Gen., ad litt., cap. ult., à med.): « Hanc seductionem « appellavit propriè Apostolus, per quam id « quòd suadebatur, cùm falsum esset, verum « esse putatum est; scilicet quòd Deus li- « gnum illud ideò tangere prohibuerit, quòd « sciebat eos, si tetigissent, velut deos futu- « ros, tanquàm eis divinitatem invideret, « qui eos homines fecerat. » Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15 : *Initium omnis peccati superbia.* Sed peccatum primum hominis est initium omnis peccati, secundùm illud Rom. 5, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

Respondeo dicendum quòd ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quòd primò invenitur inordinatio in motu interiori animæ quàm in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 18, à med., *non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate.* Inter motus autem interiores priùs movetur appetitus in finem quàm in id quod quæritur propter finem; et ideò ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitûs humani ex hoc quòd appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia intendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quòd prima inordinatio appetitûs humani fuit ex hoc quòd aliquod bonum spirituale inordinatè appetiit. Non autem inordinatè appetivisset, appetendo id secundùm suam mensuram ex divinâ regulâ præstitutam. Unde relinquitur quòd primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam.

Unde manifestum est quòd primum peccatum primi hominis fuit superbia.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quòd homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere, nisi præsuppositâ inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quòd voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quòd inordinatè voluit, fuit propria excellentia : et ideò inobedientia in eo causata fuit ex superbiâ. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Orosium, in dialog. QQ. 65, qu. 4, ante med., quòd *homo elatus superbiâ, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit.*

Ad secundum dicendum quòd in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen. 3, 6 : *Vidit mulier quòd lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile; et tulit de fructu ejus, et comedit.* Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potiùs suasio serpentis, qui dixit : *Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii*: quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideò peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum quòd appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ : unde et in verbis serpentis præmittitur : *Eritis sicut dii*; et posteà subditur : *Scientes bonum et malum.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 11 super Genesim ad litt., cap. 30, à med., *verbis serpentis mulier non crederet, à bonâ atque utili re divinitùs se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.* Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex quâ consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II. — *Utrùm superbia primi hominis fuerit in hoc quòd appetierit divinam similitudinem.* — (*Isa.* 17, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia primi hominis non fuerit in hoc quòd appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundùm suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundùm suam naturam : dicitur enim Genes. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientiâ boni et mali potiretur : hoc enim ei à serpente suggerebatur : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundùm illud Philosophi, in princip. Metaphys. : *Omnes homines naturâ scire desiderant.* Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientiâ præditus erat, secundùm illud Eccli. 17, 5 : *Disciplinâ intellectûs replevit illos.* Cùm ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quòd primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundùm illud Exod. 15, 2 : *Quis similis tui in fortibus, Domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed contra est quod super illud psal. 68: *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Augustinus (est in Glossâ ordin.): *Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem*.

Respondeo dicendum quòd duplex est similitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ: et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipuè sapientis.

Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundùm suum modum. Dionysius enim dicit in 9 cap. de divin. Nom. (à med. lect. 3): *Eadem similia sunt Deo et dissimilia: illud quidem secundùm contingentem imitationem; hoc autem secundùm quòd causata minùs habent à causâ*. Quodlibet autem bonum in creaturâ existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideò ex hoc ipso quòd homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est art. præc., consequens est quòd appetierit divinam similitudinem inordinatè.

Considerandum tamen est quòd appetitus est propriè rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundùm quòd creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundùm tria attendi. Primò quidem secundùm ipsum esse naturæ: et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur Gen. 1, 26, quòd *Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam*; et angelo, de quo dicitur Ezech. 28, 12: *Tu signaculum similitudinis*. Secundò verò quantùm ad cognitionem: et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit: unde in præmissis verbis cùm dictum esset: *Tu signaculum similitudinis*, statim subditur: *Plenus sapientiâ*. Sed primus homo in suâ creatione istam similitudinem nondùm actu adeptus erat, sed solùm in potentiâ. Tertiò, quantùm ad potestatem operandi: et hanc similitudinem nondùm erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent.

Et ideò cùm uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinatè divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantùm ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum; et secundariò peccavit appetendo similitudinem Dei quantùm ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., cap. 30, circa med., quòd *menti mulieris inerat amor propriæ potestatis*. Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantùm ad potestatem. Unde Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 13, circa med., quòd *magis voluit suâ potentiâ frui quàm Dei*. Verumtamen quantùm ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, in quantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quòd appetere similitudinem Dei absolutè quantùm ad scientiam, non est peccatum; sed appetere hujusmodi similitudinem inordinatè, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud ps. 70: *Deus, quis similis erit tibi?* dicit Augustinus (est in Glossâ ord.): *Qui per se vult esse, ut Deus à nullo est, perversè vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto*.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III. — *Utrùm peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius*. — (1-2, *quæst.* 83, *art.* 3, *corp.*, *et* 2, *dist.* 21, *qu.* 2, *art.* 2, *et dist.* 33, *in Exposit. litt.*, *ad* 1 *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustinus 14 de Civit. Dei, cap. 15, non remotè à princ.: *Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas*. Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecùs quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, pœna proportionatur culpæ. Sed peccatum primorum parentum gravissimè est punitum, quia per ipsum *mors introivit in hunc mundum*, ut Apostolus dicit ad Rom. 5, 12. Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in 2 Metaphysicæ, text. 4. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed contra est quòd Origenes dicit, lib. 1 Periarch., cap. 3, in fin.: *Non arbitror quòd aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat, sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est*. Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit peccatum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quòd duplex gravitas in peccato attendi potest: una quidem ex ipsâ specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundùm aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior: unde secundùm eam magis peccatum dicitur grave quàm secundùm aliam. Dicendum est igitur

quòd peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundùm speciem peccati. Etsi enim superbia secundùm suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata; major tamen est superbia quâ quis Deum negat, vel blasphemat, quàm superbia quâ quis inordinatè divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est art. præc.

Sed secundùm conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem statûs ipsorum. Et ideò dicendum est quòd illud peccatum fuit quidem secundùm quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quòd illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantiâ peccantis.

Ad secundum dicendum quòd magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundùm quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum : quia ex hoc interrupta est innocentia primi statûs, quâ subtractâ, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum quòd in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis; sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quòd primum peccatum sit maximum.

Articulus iv. — *Utrùm peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ.*—(2, *dist.* 22, *quæst.* 1, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ. Dicitur enim 1 ad Tim. 2, 14, quòd *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit*; et sic videtur quòd peccatum mulieris fuerit ex ignorantiâ, peccatum autem viri ex certâ scientiâ. Sed hujusmodi peccatum est gravius, secundùm illud Luc. 12, 47 : *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundùm voluntatem ejus, vapulabit multis; qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de decem Chordis, cap. 3, à med.: *Si caput est vir, meliùs debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis; maximè uxorem suam, ut illa imitetur virum.* Sed ille qui meliùs debet facere, si peccet, graviùs peccat. Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccâsse, quia peccavit cogitans de divinâ misericordiâ, quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quòd Adam graviùs peccavit quàm Eva.

Sed contra est quòd pœna respondet culpæ. Sed mulier est graviùs punita quàm vir, ut patet Gen. 3. Ergo graviùs peccavit quàm vir.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., gravitas peccati principaliùs attenditur secundùm peccati speciem quàm secundùm peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quòd si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere.

Sed quantùm ad ipsum genus peccati utriusque peccatum æqualiter dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit 11 super Gen. ad litt, cap. 35, à med., quòd *mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu.*

Sed quantùm ad speciem superbiæ graviùs peccavit mulier, triplici ratione. Primò quidem quia major elatio fuit mulieris quàm viri : mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quòd Deus prohibuerit ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent ; et ita dùm per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quòd contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum : unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit, quòd voluit eam consequi per seipsum. Secundò, quia mulier non solùm ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit : unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertiò, in hoc quòd peccatum viri diminutum est ex hoc quòd in *peccatum consensit amicabili quâdam benevolentiâ, quâ plerùmque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit,* ut Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., cap. ult., à med. Et sic patet quòd peccatum mulieris fuit gravius quàm peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum quòd illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideò talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, in quantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit ex circumstantiâ conditionis personæ, ex quâ peccatum viri fuit gravius secundùm quid.

Ad tertium dicendum quòd vir non cogitavit de divinâ misericordiâ usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum; sed quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 11, circa fin., *inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale,* id est, de facili remissibile.

QUÆSTIO CLXIV.

De poenis peccati primi hominis. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de pœnâ primi peccati, et circa hoc quæruntur duo : 1° de morte, quæ est pœna communis; 2° de aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

Articulus primus. — *Utrùm mors sit pœna peccati primorum parentum.*— (1-2, *quæst.*

85, *art.* 5, *et* 2, *dist.* 30, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 16, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4, *prol. princ.*, *et dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *et* 4 *cont.*, *cap.* 51, *et Mal. qu.* 15, *art.* 4, *et opusc.* 3, *cap.* 197, 198, 241 *et* 242, *et Rom.* 5, *lect.* 3, *et Hebr.* 9, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quòd corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quòd mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut et in aliis animalibus, secundùm illud Eccle. 3, 19 : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur à primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quòd omnes homines æqualiter mortem paterentur : quod patet esse falsum, quia quidam citiùs aliis et graviùs moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5 Præterea, malum pœnæ est à Deo, ut supra habitum est, part. 1, quæst. 49, art. 2. Sed mors non videtur esse à Deo : dicitur enim Sap. 1, 13, quòd *Deus mortem non fecit.* Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritoriæ : nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quòd mors non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, eam homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diù vixerunt, ut patet Gen. 4. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 5, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Respondeo dicendum quòd si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est, quæst. 95, art. 1, et quæst. 97, art. 1, homini in suâ primâ institutione hoc beneficium fuit collatum divinitùs, ut quamdiù mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, et corpus animæ subjiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum à divinâ subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi : unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitûs ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ : unde consequuntur mors et alii corporales defectus. Vita enim, et incolumitas corporis consistit in hoc quod subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, et ægritudo, et quilibet corporalis defectus pertinent ad defectum subjectionis corporis ad animam.

Unde patet quòd sicut rebellio carnalis appetitûs ad spiritum est pœna peccati primorum parentum; ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

Ad primum ergo dicendum quòd naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis; et ideò mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas : et quantùm ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in naturâ humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactûs, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in 2 de Animâ, text. 3 et seq. Non autem est conditio secundùm quam materia adaptetur formæ, quia si esset possibile, cùm forma sit incorruptibilis, potiùs oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quòd serra sit ferrea, competit formæ et actioni ejus, ut per duritiem sit apta ad secandum : sed quòd sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, non secundùm electionem agentis : nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis omnipotens est : unde ademit suo beneficio ab homine primitùs instituto necessitatem moriendi ex tali materiâ consequentem : quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiæ, et est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis à morte.

Ad secundum dicendum quòd similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantùm ad conditionem materiæ, id est, quantùm ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantùm ad formam : nam anima hominis est immortalis, brutorum verò animalium animæ sunt mortales.

Ad tertium dicendum quòd primi parentes fuerunt à Deo instituti non solùm sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante à morte. Et ideò per

eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad quartum dicendum quòd aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo per modum pœnæ taxatæ à judice : et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex hujusmodi pœnâ per accidens consequitur, sicut quòd aliquis pro culpâ suâ excæcatus cadat in viâ : et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors, et aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideò non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verùm quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimodè in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit, lib. 2 Periarch., cap. 9, à med.; hoc enim est contra id quod dicitur Rom. 9, 2 : *Cùm nondùm aliquid boni aut mali egissent ;* et etiam est contra hoc quod in primo ostensum est, quæst. 47, art. 2, et quæst. 75, art. 7, et quæst. 90, art. 4, quòd anima non est creata ante corpus : sed vel in pœnam paternorum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole ; vel etiam propter remedium salutis ejus, qui hujusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc à peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum quòd mors dupliciter potest considerari : uno modo secundùm quòd est quoddam malum humanæ naturæ, et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpâ humanâ ; alio modo potest considerari secundùm quòd habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna, et sic est à Deo. Unde Augustinus dicit in lib. 1 Retractat., cap. 21, circa med., et cap. 26, parùm à princ., quòd Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est(1) mors pœna.

Ad sextum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 13 de Civit. Dei, cap. 5, ad fin., « quemadmodùm injusti malè utuntur non « tantùm malis, verùm etiam bonis ; ita justi « benè utuntur non tantùm bonis, sed etiam « malis. Hinc fit ut et mali malè lege utan« tur, quamvis lex sit bonum, et boni benè « moriantur, quamvis sit mors malum. » In quantum igitur sancti benè morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum quòd mors dupliciter accipi potest : uno modo pro ipsâ privatione vitæ, et sic mors sentiri non potest, cùm sit privatio sensûs et vitæ, et sic non est pœna sensûs, sed pœna damni ; alio modo secundùm quòd nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, sicut et de generatione dupliciter loqui possumus : uno modo, secundùm quòd est terminus alterationis, et sic in ipso instanti in quo primò privatur vitâ, dicitur inesse mors, et secundùm hoc etiam mors non est pœna sensûs ; alio modo corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dùm movetur in mortem ; sicut dicitur aliquid generari, dùm movetur in generatum esse : et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 2 super Gen. ad litt., cap. 32 : *Hæc mors eâ die accidit quâ factum est quod Deus vetuit, quia ex tunc morbidam qualitatem et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt.* Vel, sicut dicit lib. 1 de peccatorum Meritis et Remissione, cap. 16, circa med., *quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cæperunt quo mortis legem, quâ in senium veterascerent, acceperunt.*

ARTICULUS II. — *Utrùm convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scripturâ.* — (*2, dist. 29, quæst. 1, art. 5.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scripturâ. Non enim debet assignari ut pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato : hoc enim requirit dispositio fœminei sexûs, ut proles nasci non possit sine dolore parientis : similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexûs et imperfectionem muliebris : germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea, id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere. Sed multiplicatio conceptûs pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est art. præc. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultûs sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustrà in rerum ordine. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens hominis pœna quòd à paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustrà ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illùc reverteretur, scilicet Cherubin et gladius flammeus atque versatilis.

6. Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita benefi-

(1) Nicolaius omittit, *mors.*

cio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustrà ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cùm dicitur Gen. 3, 22 : *Videte* (1) *ne fortè sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.*

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare, quæ maximè in Scripturâ Deo attribuitur, secundùm illud psal. 144, 9: *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo inconvenienter ponitur Deum insultâsse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur, Gen. 3, 22 : *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum.*

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundùm illud 1 ad Timoth. ult., 8 : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea, pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quàm emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quòd eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. 3. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est quòd hujusmodi pœnæ sunt divinitùs taxatæ à Deo, qui omnia facit *in numero, pondere et mensurâ*, ut dicitur Sap. 11.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideò dupliciter puniti fuerunt : primò quidem quantùm ad hoc quòd subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi; quod significatur Gen. 3, 23, cùm dicitur : *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competebant, scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ, et à loco, collocavit enim Deus ante paradisum Cherubin et flammeum gladium. Secundò autem puniti fuerunt quantùm ad hoc quòd attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ : et hoc quidem et quantùm ad corpus, et quantùm ad animam. Quantùm quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexûs, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundùm duo, propter quæ viro conjungitur; quæ sunt generatio prolis et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantùm autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter : primò quidem quantùm ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam; et hoc significatur cùm dicitur, Gen. 3, 16 : *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos*; et quantùm ad dolorem quem patitur in pariendo; et quantùm ad hoc dicitur : *In dolore paries.* Quantùm verò ad domesticam conversationem punitur secundùm hoc quòd subjicitur dominationi viri per hoc quod dicitur : *Sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent; ita ad virum pertinet quòd necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primò quidem per terræ sterilitatem, cùm dicitur : *Maledicta terra in opere tuo.* Secundò, per laboris anxietatem, sine quâ fructus terræ non percipit; unde dicitur : *In labore comedes ex eâ cunctis diebus vitæ tuæ.* Tertiò quantùm ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus; unde dicitur : *Spinas et tribulos germinabit tibi.*

Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur : primò quidem quantùm ad confusionem, quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum; unde dicitur : *Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos.* Secundò, quantùm ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur : *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.* Tertiò, quantùm ad commemorationem futuræ mortis, secundùm quod ei dictum est : *Pulvis es, et in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet quòd Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum quòd in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore : dicit enim Augustinus in 14 de Civit. Dei, cap. 26, circa med. : *Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret; ita ad fœtandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.* Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantùm ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator extitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinâsset, si homo non peccâsset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terrâ accideret, ut Augustinus dicit 3 super Gen. ad litt., cap. 18. Quamvis Alcuinus dicat quòd ante peccatum terra omninò spinas et tribulos non germinâsset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum quòd multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quòd portat fetum conceptum. Unde signanter conjungitur : *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos.*

Ad tertium dicendum quòd illæ pœnæ ali-

(1) In Vulgatâ deest *Videte.*

qualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quòd ærumnas patiatur et cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ sine corruptione concepit, et sine dolore peperit, quia ejus conceptio non fuit secundùm legem naturæ, à primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, quæ præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultûs comedat panem : et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur : *homo* enim *nascitur ad laborem,* ut dicitur Job 5, 7, et sic panem ab aliis in sudore vultûs elaboratum manducant (1).

Ad quartum dicendum quòd locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dùm cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dùm per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quò aditus homini præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum quòd, salvis spiritualis sensûs mysteriis, ille locus præcipuè videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstûs in locis intermediis ex propinquitate solis; et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motûs circularis hujusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum, 3 de Trinit., cap. 4, ante med., convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubin adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit in 11 super Gen. ad litt., cap. 40, in fin. : *Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia.*

Ad sextum dicendum quòd homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperâsset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur : *Et vivat in æternum,* sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseriâ hujus vitæ diutiùs permaneret.

Ad septimum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., cap. 39, à med., *verba hæc Dei non tam sunt primis parentibus insultantis quàm cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt,* quia scilicet *non solùm Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat conservavit.*

Ad octavum dicendum quòd vestitus necessarius est homini secundùm statum præsentis miseriæ propter duo. Primò quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, putà intemperie caloris et frigoris; secundò, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipuè manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est, qu. 97, art. 2. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur Gen. 2, 25 : *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescebant.* Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, et ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 11 super Gen. ad litt., cap. 31, « non est credendum quòd primi parentes « essent producti clausis oculis; præcipuè « cùm de muliere dicatur quòd *vidit lignum,* « *quod esset pulchrum, et bonum ad vescendum.* « Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid « intuendum et cogitandum quod antea nun- « quàm adverterant, scilicet ad invicem con- « cupiscendum, quod ante non fuerat. »

(1) Ita Mss. et editi passim. Nicolaius : *Qui ab aliis in sudore vultûs elaboratur*. Theologis videtur legendum *Et sic panem cum aliis in sudore vultûs manducant.*

QUÆSTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum; circa quam quæruntur duo : 1° utrùm fuerit conveniens quòd à diabolo homo tentaretur; 2° de modo et ordine illius tentationis.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli et peccato hominis, secundùm illud Matth. 25, 41 : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliquâ tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliquâ exteriori tentatione.

2. Præterea, Deus præscius futurorum sciebat quòd homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur, et sic benè sciebat quòd non expediebat ei quòd tentaretur. Ergo videtur quòd nec fuerit conveniens quòd permitteret eum tentari.

3. Præterea, quòd aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur; sicut et è contrario pertinere videtur ad præmium quòd impugnatio subtrahatur, secundùm illud Proverb. 16, 7 : *Cùm placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.* Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quòd homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 34, 2 : *Qui tentatus non est, qualia scit?*

Respondeo dicendum quòd divina sapientia *disponit omnia suaviter,* ut dicitur Sap. 8, 2, in quantùm scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundùm suam naturam, quia, ut dicit Dionysius 4 cap. de div. Nomin., part. 4, à med. lect. 23, *providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare.* Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus

hominem in statu innocentiæ et tentari permitteret per malos angelos et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum quòd supra naturam humanam est aliqua natura, in quâ potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideò conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundùm ordinem naturæ per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori, scilicet à Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur Jacobi 1, 13 : *Deus intentator malorum est.*

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus sciebat quòd homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus; ita etiam sciebat quòd per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur, secundùm illud Eccli. 15, 14 : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Unde Augustinus dicit 11 super Gen. ad litt., cap. 4, ante med. : *Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset benè vivere, quia nemo malè vivere suaderet; cùm et in naturâ posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti.*

Ad tertium dicendum quòd impugnatio cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere : et ideò impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

Articulus ii. — *Utrùm fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis.* — (*1 part. qu. 41, art. 4, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire à viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non è converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliquâ exteriori sensibili creaturâ. Cùm ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minùs sensibilibus quàm intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quòd solùm spirituali tentatione homo tentaretur quàm exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quàm serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens, Gen. 3, *esse callidior cunctis animalibus*, vel *prudentissimus omnium bestiarum*, secundùm aliam translationem (70 Interp.) Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus et à Deo punitus.

Sed contra est quòd id quod est primum in aliquo genere debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, in quantùm videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 12. Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

Respondeo dicendum quòd homo compositus est ex duplici naturâ, intellectivâ scilicet et sensitivâ. Et ideò diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter : uno modo ex parte intellectûs, in quantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat : alio modo ex parte sensûs; et sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eâdem specie tentans virum per mulierem, partim verò in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum quòd in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens; sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad dejiciendum virum, tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maximè per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti, nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum quòd suggestio, quâ spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quàm habeat suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum : et ideò non potuit eum interiori suggestione, sed solùm exteriori tentare.

Ad tertium dicendum quòd sicut Augustinus dicit 11 super Genesim ad litt., cap. 3, *non debemus opinari quòd serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cùm esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 11 super Genesim ad litt., cap. 28 et 29, « serpens dictus est prudentissimus vel « callidissimus, propter astutiam diaboli, qui « in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens « vel astuta lingua, quam prudens vel astutus « movet ad aliquid prudenter vel astutè sua-

« dendum. Neque etiam serpens verborum « sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad » mulierem : neque enim conversa credenda » est anima ejus in naturam rationalem; « quandoquidem nec ipsi homines, quorum « rationalis natura est, cùm dæmon in eis lo- « quitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo lo- « cutus est serpens homini, sicut asina, in « quâ sedebat Balaam locuta est homini; nisi « quòd illud fuit opus diabolicum, hoc angeli- « cum. » Et cap. 36, circa med. : «Unde serpens « non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia « non in suâ naturâ ipse hoc fecerat, sed dia- « bolus in illo, qui jam ex peccato suo igni « destinatus fuerat sempiterno. Quod autem « serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem « operatus est, refertur. » Et, sicut rursùm Augustinus dicit in lib. 2 super Gen. contra Manichæos, cap. 17 et 18, et habetur in Glossâ ordin., « nunc quidem ejus pœna, scilicet « diaboli, dicitur quâ nobis cavendus est, « non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per « hoc enim quod ei dicitur; *Maledictus es in-* « *ter omnia animantia et bestias terræ*, pecora « illi præponuntur, non in potestate, sed in « conservatione naturæ suæ, quia pecora non « amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem « quam nunquàm habuerunt; sed in suâ na- « turâ, quam acceperunt, peragunt vitam. « Dicitur etiam ei : *Pectore et ventre repes* « (secundùm aliam litteram 70 Interp.) Ubi « nomine pectoris significatur superbia, quia « ibi dominatur impetus animæ; nomine au- « tem ventris, significatur carnale desiderium, « quia hæc pars mollior sentitur in corpore. « His autem rebus serpit ad eos quos vult « decipere. Quod autem dicitur : *Terram com-* « *edes cunctis diebus vitæ tuæ*, duobus modis « intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos « terrenâ cupiditate deceperis, id est, pecca- « tores, qui terræ nomine significantur; vel « certè tertium genus tentationis his verbis (1) « figuratur, quod est curiositas; terram enim « qui manducat, profunda et tenebrosa pene- « trat. Per hoc autem quòd inimicitiæ ponun- « tur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos « non posse à diabolo tentari, nisi per illam « animalem partem, quæ quasi mulieris « imaginem in homine gerit (2) sive ostendit. « Semen autem diaboli est perversa suggestio, « semen mulieris fructus boni operis, quo « perversæ suggestioni resistit. Et ideò obser- « vat serpens plantam mulieris, ut si quando « in illicita labitur, delectatio illam capiat; et « illa observat caput ejus ut eum in ipso « initio malæ suasionis excludat. »

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate. — (*In duos articulos divisa.*)

Postea considerandum est de studiositate et curiositate ipsi oppositâ.

Circa studiositatem autem quæruntur duo : 1° quæ sit materia studiositatis; 2° utrùm sit pars temperantiæ.

(1) Ita eum Mss. et Nicolaio. Edit. Patav., *vel tertium genus tentationis, id est, cupiditatis his verbis*, etc. In cod. Alcan. deest *certè*.

(2) Ita passim. Nicolaius, *in homine ostendit* ; et in fine addit ; *Hucusque Augustinus.*

Articulus primus. — *Utrùm materia studiositatis sit propriè cognitio.* — (*Sup., quæst.* 160, *art.* 2, *corp., et inf., quæst.* 167, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quòd adhibet studium aliquibus rebus. Sed in quâlibet materiâ debet homo studium adhibere, ad hoc quòd rectè faciat quod est faciendum. Ergo videtur quòd non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ à curâ dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi, quæ pertinent ad corpus : unde Apostolus dicit ad Rom. 13, 14 : *Carnis curam ne feceritis in desideriis.* Ergo studiositas non est solùm circa cognitionem.

4. Præterea, Jerem. 4, 13, dicitur : *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student.* Sed avaritia non est propriè circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est, quæst. 118, art. 2. Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est propriè circa cognitionem.

Sed contra est quod dicitur Prov. 27, 2 : *Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem.* Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est propriè circa cognitionem.

Respondeo dicendum quòd studium propriè importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundariò autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideò studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus.

Virtutes autem propriè sibi attribuunt illam materiam circa quam primò et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationem tactûs. Et ideò studiositas propriè dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quòd circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundùm quòd est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideò per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum quòd ex affectu hominis trahitur mens ejus ad intendendum his ad quæ afficitur, secundùm illud Matth. 6, 21 : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et quia circa ea quibus caro fovetur, maximè homo afficitur, consequens est quòd cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter optimè possit carni suæ subvenire : et secundùm hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum quòd avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maximè necessaria est quædam peritia terrenarum re-

rum : et secundùm hoc studium attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II. — *Utrùm studiositas sit pars temperantiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundùm studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi (habetur ter lib. 9 Ethic., cap. 4, et bis cap. 8, et septies cap. 9, et lib. 1 magn. Moral., circa princ. juxta Græc. litt.). Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est art. præc., ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitivâ animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitivâ : unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 9. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantùm ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantùm ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quâdam refrenatione, unde magis opponitur vitio, quod est in excessu ; nomen autem studiositatis sumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiæ studendi, quàm vitio quod est in excessu, scilicet curiositati : unde propter horum similitudinem dicit Isidorus in lib. 10 Etym., ad litt. *S*, quòd *studiosus dicitur quasi studii curiosus*. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa princ.: « Curiosi esse prohibemur, quod magnum « temperantiæ munus est. » Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 141, art. 1, 2 et 3, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitûs, ne superfluè tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundùm naturam corporalem ; ita secundùm animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit in princip. Metaph., quòd *omnes homines naturaliter scire desiderant.*

Moderatio autem hujusmodi appetitûs pertinet ad virtutem studiositatis : unde consequens est quòd studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundariè ei adjuncta, ut principali virtuti ; et comprehenditur sub modestiâ, ratione superiùs dictâ, quæst. 160, art. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. ult. In quantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, in tantum nomen studiositatis, quæ propriè circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum quòd actus cognoscitivæ virtutis imperatur à vi appetitivâ, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est 1-2, quæst. 9, art. 1. Et ideò circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantùm ad ipsum actum cognitionis : et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic, vel aliter, ad hoc, vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in lib. 2 Ethic., cap. ult., ad hoc quòd homo fiat virtuosus, oportet quòd servet se ab his ad quæ maximè inclinat natura : et inde est quòd quia natura præcipuè inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis ; ideò laus virtutis fortitudinis præcipuè consistit in quâdam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in quâdam refrénatione à delectabilibus carnis. Sed quantùm ad cognitionem est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quòd cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrenet, ne immoderatè rerum cognitioni intendat. Ex parte verò naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantùm ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit ; et secundùm hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantùm ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quâdam vehementiâ intentionis ad scientiam rerum percipiendam : et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quàm secundum : nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas, sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hâc virtute (1) per accidens, quasi removendo prohibens.

QUÆSTIO CLXVII.

DE CURIOSITATE. — (*In duos articulos divisa.*)

Postea considerandum est de curiositate : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectivâ ; 2° utrùm sit in cognitione sensitivâ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas.* — (3, *dist.* 35, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas, quia secundùm Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, à med., in his quæ secundùm se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundùm se est bona ; in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentiâ reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis ;

(1) Ita cum Mss. Alcan. et Camer. editi passim. Al, *in hâc virtute.*

dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, quòd *bonum animæ humanæ est secundùm rationem esse*, cujus perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod à Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo est, secundùm illud Eccli. 1, 1: *Omnis sapientia à Domino Deo est;* et Sap. 7, 17, dicitur: *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum*, etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quòd veritatem cognoscit, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut habetur ad Hebræos 4, 13, unde 1 Reg. 2, 3, dicitur quòd *Deus scientiarum Dominus est*. Ergo quantùmcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipuè esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum: dicit enim Hieronymus supra Danielem, cap. 1, sup. illud: *Proposuit autem*, etc., et habetur cap. *Qui de mensâ*, dist. 37: *Qui de mensâ et vino regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquàm acquiescerent discere quod non licebat.* Et Augustinus dicit in 2 de Doctrinâ christianâ, cap. 40, in princ., quòd *si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquàm ab injustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda.* Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est quod Hieronymus dicit sup. illud Ephes. 4: *Non ambuletis in vanitate: Nonne nobis videtur in vanitate sensûs et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialecticâ arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum levat?* Sed vanitas sensûs et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 1, studiositas non est directè circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsâ cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis, vel in quantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundùm illud 1 ad Cor. 8, 1: *Scientia inflat*, vel in quantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.

Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem: uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis, ut ex inde superbiant. Unde Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccles., cap. 21, ante med.: « Sunt qui desertis virtutibus et nescientes « quid sit Deus, et quanta majestas semper « eodem modo manentis naturæ, magnum ali- « quid se agere putant, si universam istam « corporis molem, quam mundum nuncu- « pamus, curiosissimè, intensissimèque per- « quirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, « ut in ipso cœlo, de quo sæpè disputant, sibi- « met habitare, videantur. » Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundùm illud Jeremiæ 9, 5: *Docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut iniquè agerent, laboraverunt.* Alio autem modo potest esse vitium ex ipsâ inordinatione appetitûs, et studii ad discendam veritatem; et hoc quadrupliciter: uno modo in quantum per studium minùs utile retrahuntur à studio quod eis ex necessitate incumbit; unde Hieronymus dicit, epist. 146, ad Damas., de Filio prodigo, ante med.: *Sacerdotes, dimissis Evangeliis et Prophetis, videmus comœdias legere et amatoria bucolicorum versuum verba cantare.* Alio modo in quantùm studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet; sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt; quæ est superstitiosa curiositas: unde Augustinus dicit in libro de verâ Religione, cap. 4, in fin: *Nescio an philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percontandis dæmonibus.* Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei: unde Augustinus dicit in libro de verâ Religione, cap. 29, à princ., quòd *in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.* Quarto modo in quantùm aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur: unde dicitur Eccli. 3, 22: « Altiora te ne quæsieris, « et fortiora te ne scrutatus fueris, et in plu- « ribus operibus ejus ne fueris curiosus; » et postea sequitur: « Multos enim supplantavit « suspicio eorum, et in vanitate detinuit sen- « sus eorum. »

Ad primum ergo dicendum quòd bonum hominis consistit in cognitione veri; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfectâ cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. 7 et 8. Et ideò potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundùm quòd talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in quâ consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum quòd, etsi ratio illa ostendit (1) quòd cognitio veritatis secundùm se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinatè cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

(1) Al., *dicit*.

Ad tertium dicendum quòd studium philosophiæ secundùm se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Rom. 1. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideò Apostolus dicit ad Coloss. 2, 8 : *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundùm traditionem hominum, et non secundùm Christum;* et Dionysius dicit in epistolâ ad Polycarpum, parùm ante med., de quibusdam philosophis, quòd *divinis non sanctè contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem.*

Articulus ii. — *Utrùm vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visûs, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactûs et gustûs. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quòd nec circa ea quæ cognoscuntur per visum sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in inspectione ludorum; unde Augustinus dicit in 6 Confess., cap. 8, in med., quòd « quodam pugnæ casu cùm clamor ingens totius « populi vehementer Alipium pulsâsset, curiositate victus aperuit oculos. » Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in quo homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in suâ Poeticâ, cap. 2; non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda sup. illud 1 Joan. 2 : *Concupiscentia carnis*, etc. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia, sicut dicitur Eccli. 17, 12, *unicuique mandavit* Deus *de proximo suo*. Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de verâ Relig., cap. 38, circ. med., quòd concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda, loco cit., « concupiscentia oculorum est non solùm in « discendis magicis artibus, sed etiam in con« templandis spectaculis, et in dignoscen« dis et carpendis vitiis proximorum; » quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cùm ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ et concupiscentia carnis, contra quæ dividitur, 1 Joan. 2, videtur quòd vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

Respondeo dicendum quòd cognitio sensitiva ordinatur ad duo : uno enim modo tam in hominibus quàm in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem; alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam vel speculativam, vel practicam.

Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum : uno modo in quantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potiùs avertit hominem ab aliquâ utili consideratione, unde Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 35, paulò ante fin. : « Canem currentem post le« porem jam non specto, cùm in circo fit. At « verò in agro, si casu transeam, avertit me « fortassis ab aliquâ magnâ cogitatione, at« que ad se convertit illa venatio : et nisi jam « mihi demonstratâ infirmitate meâ, citò ad« moneas, aut ex ipsâ visione per aliquam « considerationem in te assurgere, aut totum « contemnere atque transire, vanus hebesco. »

Alio modo in quantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium; sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum.

Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinatè propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilium cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quòd luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium; sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; et vocatur *concupiscentia oculorum*, quia *oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur*, ut Augustinus dicit in 10 lib. Confess., cap. 35, à princ., et, sicut Augustinus ibidem subdit, *ex hoc evidentiùs discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quòd voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria tentandi causâ, non ad subeundam molestiam, sed ad experiendi, noscendique* (1) *libidinem.*

Ad secundum dicendum quòd inspectio spectaculorum vitiosa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ, vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde Chrysostomus dicit, hom. 6 in Matth., parùm ante fin., quòd *adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones.*

Ad tertium dicendum quòd prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiosè, secundùm regulam charitatis et debitum officii, est laudabile, secundùm illud ad Hebr. 10, 14 : *Considerate vos invicem* (2) *in provocationem charitatis et bonorum operum.* Sed quòd aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquirendum, est vitiosum. Unde dicitur Proverb. 24, 15 : *Ne insidieris et quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus.*

(1) Al., *nocendique.*
(2) Vulgata : *Consideremus invicem*, etc.

QUÆSTIO CLXVIII.

De modestia, secundùm quod consistit in exterioribus corporis motibus. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de modestiâ, secundùm quòd consistit in exterioribus motibus corporis : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm in exterioribus motibus corporis, qui seriò aguntur, possit esse et virtus et vitium; 2° utrùm possit esse aliqua virtus circa actiones ludi; 3° de peccato quod fit in excessu ludi; 4° de peccato ex defectu ludi.

Articulus primus. — ***Utrùm in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.*** — (*4 Ethic., lect. 16, princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundùm illud psal. 44, 14 : *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intùs :* Glossa (interl. Aug.), *id est, in conscientiâ.* Sed motus corporales non sunt ab intùs, sed exteriùs. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis à naturâ, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 1. Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à naturâ, secundùm quam quidam sunt velocis motûs, et quidam tardi motûs : et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia; vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est, qu. 166, art. 1, arg. 1; et art. 2, ad 1. Sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile; dicit enim Ambrosius in 1 de Officiis, cap. 18, circa med.: *Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex.* Ergo videtur quòd circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed contra est quòd decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis; dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 19, in fin.: *Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem ac rusticum. Naturam imitemur: effigies ejus formula disciplinæ, forma honestatis est.* Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis consistit in hoc quòd ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quòd exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quòd circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistat.

Ordinatio autem horum motuum attenditur quantùm ad duo : uno quidem modo secundùm convenientiam personæ; alio modo secundùm convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius in lib. 1 de Officiis, loco sup. cit.: *Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere,* et hoc pertinet ad primum. Quantùm autem ad secundum subditur : *Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus.*

Et ideò circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo : scilicet *ornatum*, qui respicit convenientiam personæ; unde dicit quòd est *scientia circa decens in motu et habitudine et bonam ordinationem*, quæ respicit convenientiam ad diversa negotia, et ea quæ circumstant, unde dicit quòd est *experientia separationis,* id est, distinctionis actionum.

Ad primum ergo dicendum quòd motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundùm illud Eccli. 19, 27: *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo;* et Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 18, ante med., quòd *habitus mentis in corporis statu cernitur;* et quòd *vox quædam animi est corporis motus.*

Ad secundum dicendum quòd quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industriâ rationis. Unde Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 18, à med.: *Motum natura informet : si quid sanè in naturâ vitii est, industria emendet.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in resp. ad 1, exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipuè attenditur secundùm animæ passiones : et ideò moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 18, ante med., quòd *hinc*, scilicet ex motibus exterioribus, *homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turpior, aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior æstimatur.* Per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt secundùm illud Eccli. 19, 26 : *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus.* Et ideò moderatio exteriorum motuum quodammodò ad alios ordinatur, secundùm illud quod Augustinus dicit in Regulâ, scilicet epist. 211, al. 119, parùm à med.: *In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem.* Et ideò moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in 4 Ethic., cap. 6 et 7. In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam*, vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes et tristitias, quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convenit; in quantum verò exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundùm quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interiùs.

Ad quartum dicendum quòd in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quâdam in exterioribus motibus utitur, ita, quòd interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 18, parùm à med.: *Ars desit, non desit correctio.*

Articulus II. — *Utrùm in ludis possit esse aliqua virtus.* — (*4, dist. 26, quæst. 4, art. 1, quæst. 1, corp., et 3 cont., cap. 25, et Isa. 3, lect. 5, princ., et 4 Ethic., lect. 6, princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius in 1 de Officiis, cap. 21, 2: *Dominus ait: Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solùm ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror.* Sed illud quod potest virtuosè fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, *virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 4. Sed Chrysostomus dicit, hom. 6 in Matth., aliquant. ante fin.: *Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.* Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 6, ante med., quòd operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 4. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Musicæ, cap. ult., in fin.: *Volo tandem tibi parcas: nam sapientem decet interdùm remittere aciem rebus agendis intentam.* Sed ista remissio animi à rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdùm ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam, lib. 4. Ethic., cap. 8, ponit virtutem *eutrapeliæ* circa ludos, quam nos possumus dicere jucunditatem (sive *bonam conversionem*, sicut infra).

Respondeo dicendum quòd, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuè laborare propter hoc quòd habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideò quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini: et ideò quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ; magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus elevatur; quamvis fortè in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tantò aliquis magis altero fatigatur, quantò vehementiùs operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem; ita etiam oportet quòd fatigatio animalis solvatur per animæ quietem.

Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 25, art. 2, et qu. 31, art. 1, ad 2, cùm de passionibus ageretur. Et ideò oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissâ intensione ad insistendum studio rationis: sicut in Collationibus Patrum, collat. 24, cap. 21, legitur quòd B. Joannes Evangelista, cùm quidam scandalizarentur quòd eum cum discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandâsse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret: quod cùm pluries fecisset, quæsivit utrùm hoc continuè facere posset: qui respondit, quòd si hoc continuè faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Joannes subintulit quòd similiter animus hominis frangeretur, si nunquàm à suâ intensione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel jocosa. Et ideò necesse est talibus interdùm uti, quasi ad quamdam animæ quietem.

Et hoc est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 8, quòd *in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur.* Et ideò oportet interdùm aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipuè cavenda. Quorum primum et principale est quòd prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Scurrilit. et Facet.*, quòd *unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum.* Aliud autem attendendum est ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 20, circa princ.: *Caveamus ne dùm relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum;* et Tullius dicit in 1 de Officiis, immediatè ante cap. *de Scurrilit.*, quòd *sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat.* Tertiò autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori et loco, et secundùm alias circumstantias debitè ordinetur, ut scilicet sit *tempore et homine dignus*, ut Tullius dicit ibidem, in tit. *de Scurrilit.* Hujusmodi autem secundùm regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundùm rationem operans est virtus moralis.

Et ideò circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus, loco sup. cit., *eutrapeliam* nominat: et dicitur aliquis eutrapelus à bonâ conversione, quia scilicet benè convertit aliqua dicta, vel facta in solatium; et in quantum per hanc virtutem homo refre-

natur ab immoderantiâ ludorum, sub modestiâ continetur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., jocosa debent congruere negotiis et personis : unde et Tullius dicit in 1 Rhetor., seu de Invent., inter princ. et med., quòd *quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliquâ re novâ aut ridiculâ oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem.* Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundùm illud Proverb. 8, 6 : *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum à conversatione humanâ, sed à doctrinâ sacrâ : unde præmittit : *Licèt interdùm honesta joca ac suavia sint ; tamen ab ecclesiasticâ abhorrent regulâ; quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodùm usurpare possumus?*

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinatè ludis utuntur, et præcipuè eorum qui finem in delectatione ludi constituunt; sicut de quibusdam dicitur Sapientiæ 15, 12 : *Æstimaverunt esse ludum vitam nostram;* contra quos dicit Tullius in 1 de Officiis, in tit. *Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediat rationi. Non ita generati à naturâ sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur; sed ad severitatem potiùs, et ad quædam studia graviora atque majora.*

Ad tertium dicendum quòd ipsæ operationes ludi secundùm suam speciem non ordinantur ad aliquem finem, sed delectatio, quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem : et secundùm hoc, si fiat moderatè, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in 1 de Officiis, loc. cit. : *Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus cæteris, tum cùm gravibus seriisque rebus satisfecerimus.*

ARTICULUS III. — *Utrùm in superfluitate ludi possit esse peccatum.* — (4, *Ethic., lect.* 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato non dicitur (1) esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat à peccato : multa enim si seriò fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta vel nulla, vel levia sunt. Ergo videtur quòd in superabundantiâ ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 17, à med. Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quòd non sit peccatum.

3. Præterea, maximè histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati ; peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquàm peccati fautores, quod videtur esse falsum ; legitur enim in Vitis Patrum, lib. 2, cap. 16, et lib. 8, cap. 63, quòd beato Paphnutio revelatum est quòd quidam joculator futurus erat sibi consors in vitâ futurâ.

Sed contra est quod super illud Proverb. 14 : *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glossa interl., *Luctus perpetuus.* Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

Respondeo dicendum quòd in omni eo quod est dirigibile secundùm rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit ; diminutum autem dicitur aliquid secundùm quòd deficit à regulâ rationis. Dictum est autem, art. præc., quòd ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundùm rationem. Et ideò superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsâ specie actionum quæ assumuntur in ludum : quod quidem jocandi genus secundùm Tullium, lib. 1 de Officiis, tit. *de Scurrilit. et Facet.*, dicitur esse *illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum*, quando scilicet utitur aliquis causâ ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quòd excessus in ludo est peccatum mortale.

Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundùm defectum debitarum circumstantiarum ; putà cùm aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectûs ad ludum ; cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quòd contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, putà si aliquis non tantùm afficitur ad ludum quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum quòd aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt : quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus : et in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam verò sunt quæ secundùm suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia : et talia non excusantur per ludum ; quinimò ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad secundum dicendum quòd superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius, cit. in arg., dicit esse filiam gulæ. Unde Exod. 32, 6, dicitur : *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideò etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundùm se illicitum : nec sunt in statu peccati, dummodò moderatè ludo utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis, vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus

(1) Nicol., *videtur.*

humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines; tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes; putà dùm orant et suas passiones. et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderatè eis subveniunt, non peccant, sed justè faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si quis autem superfluè sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit super Joannem, tract. 100, ante med., quòd *donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus*, nisi fortè aliquis histrio esset in extremâ necessitate, in quâ esset ei subveniendum : dicit enim Ambrosius in lib. de Offic. (ut refertur cap. *Pasce*, dist. 86) : *Pasce fame morientem : quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.*

Articulus iv.—*Utrùm in defectu ludi consistat aliquod peccatum.* —(*4 Ethic., lect.* 16.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit in lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. 15, à med., de pœnitente loquens : *Cohibeat se à ludis et à spectaculis seculi qui perfectam consequi vult remissionis gratiam.* Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quòd à ludò abstinuerunt : dicitur enim Jerem. 15, 17 : *Non sedi in concilio ludentium;* et Tob. 3, 17, dicitur : *Nunquàm cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.* Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundùm quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, nec ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quàm ad vitium.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 8, ponit defectum in ludo esse vitiosum.

Respondeo dicendum quòd omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, putà dùm nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit, lib. de quatuor Virtutib., cap. *de Continentiâ* ante med. : *Sic te geras sapienter quòd nullus te habeat tanquàm asperum, nec contemnat quasi vilem.* Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideò tales vitiosi sunt, et dicuntur *duri* et *agrestes*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 8.

Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem; delectatio autem et quies non propter se quæruntur in humanâ vitâ, sed propter operationem. ut dicitur in 10, Ethic., cap. 6, ideò *defectus ludi minùs est vitiosus quàm ludi superexcessus.* Unde Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 10, ante med., quòd *pauci amici propter delectationem sunt habendi*, quia *parùm de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parùm de sale sufficit in cibo.*

Ad primum ergo dicendum quòd quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideò interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectûs, quia hoc ipsum est secundùm rationem quòd in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum quòd Jeremias ibi loquitur secundùm congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat : unde subdit : *Solus sedebam, quoniam amaritudine replêsti me.* Quod autem dicitur Tob. 3, pertinet ad ludum superfluum : quod patet ex eo quod sequitur : *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.*

Ad tertium dicendum quòd austeritas, secundùm quòd est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas : unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus, lib. 4 Ethic., cap. 6, *amicitiam* nominat, vel ad eutrapeliam, sive jucunditatem : et tamen nominat et definit eam sic secundùm convenientiam ad temperantiam cujus est delectationes reprimere.

QUÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modestiâ, secundùm quòd consistit in exteriori apparatu, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium; 2° utrùm mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

Articulus primus. —*Utrùm circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium.*— (*Inf., quæst.* 187, *art.* 6, *corp., et quodl.* 10, *art.* 14, *et opusc.* 58, *cap.* 8, *et Matth.* 10, *et* 1 *Ethic.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à naturâ, unde et secundùm diversitatem temporum et locorum variatur, unde Augustinus dicit in 3 de Doctrinâ christ., cap. 12, ad fin., quòd *talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est.* Sed, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa hujusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quòd superfluitas in talibus esset vitiosa et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur : similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorumdam dicitur ad Heb. 11, 37 : *Circuierunt in melotis, et in pellibus caprinis.* Non ergo videtur quòd in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed

circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ percifitur in aliquâ cognitione veritatis; similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philosophus tangit, lib. 2 Ethic., cap. 7. Ergo videtur quòd circa hujusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

Sed contra, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas : dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 19 : « Decor corporis non sit affe- « ctatus, sed naturalis; simplex, neglectus « magis quàm expetitus; non pretiosis et al- « bentibus adjutus vestimentis, sed commu- « nibus, ut honestati vel necessitati nihil de- « sit, nihil accedat nitori. » Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

Respondeo dicendum quòd in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderatè utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter : uno quidem modo per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit; unde dicit Augustinus in 3 Confess., cap. 8, à princ. : « Quæ contra mores hominum sunt « flagitia, pro morum diversitate vitanda « sunt; ut pactum inter se civitatis aut gen- « tis consuetudine, vel lege firmatum nullius « civis, aut peregrini libidine violetur : tur- « pis est enim omnis pars universo suo non « congruens. » Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit quòd homo nimis libidinosè talibus utatur, sive secundùm consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit in 3 de Doctrinâ christ. (cap. 12, in fin.) : « In usu rerum abesse « oportet libidinem : quæ non solùm ipsa « eorum, inter quos vivit, consuetudine ne- « quiter abutitur; sed etiam sæpè fines ejus « egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra « morum solemnium latitabat, flagitiosissimâ « eruptione manifestat. »

Contingit autem ista inordinatio affectûs tripliciter quantùm ad superabundantiam. Uno modo per hoc quòd aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quâdam homiliâ (40 in Evangel., inter princ. et med.) : « Sunt nonnulli qui cultum subtilium « pretiosarumque vestium non putant esse « peccatum : quod videlicet si culpa non « esset, nequaquàm sermo Dei tam vigilan- « ter exprimeret, quòd dives qui torqueba- « tur apud inferos, bysso et purpurâ indu- « tus fuisset. Nemo quippe vestimenta pre- « tiosa (scilicet excedentia proprium statum), « nisi ad inanem gloriam quærit. » Alio modo secundùm quòd homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundùm quòd vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio secundùm quòd nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundùm hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum : scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ; unde dicit quòd humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus : et *per se sufficientiam*, quæ excludit intentionem deliciarum; unde dicit quòd per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt, secundùm illud Apostoli 1 ad Timoth., ult. 3 : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus* : et *simplicitatem*, quæ excludit superfluam sollicitudinem talium; unde dicit quòd simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt.

Ex parte autem defectûs similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentiâ hominis, qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quòd exteriori cultu utatur, secundùm quod oportet. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, à med., quòd ad mollitiem pertinet quòd aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum. Alio modo ex eo quòd ipsum defectum exterioris cultûs ad gloriam ordinat. Unde dicit Augustinus in lib. 2 de Sermone Domini in monte, cap. 12, parùm à princ., *non in solo rerum corporearum nitore atque pompâ, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eò periculosiorem quòd sub nomine servitutis Dei decipit*. Et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, circa fin., quòd *superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet*.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis ipse cultus exterior non sit à naturâ, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur : et secundùm hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum quòd illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quàm cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultûs divini : et ideò in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit in 3 de Doctrinâ christ., cap. 12, in princ. : *Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dùm scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur*. Similiter etiam ex parte defectûs contingit esse peccatum. Non tamen semper qui vilioribus quàm cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritûs, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit in lib. 3 de Doct. christ., loco cit. : *Quisquis restrictiùs rebus prætereuntibus utitur quàm se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans, aut superstitiosus est*. Præcipuè autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad pœnitentiam hortantur; sicut fecerant Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa (ord. super illud : *Ipse autem Joannes*, etc.), dicit, Matth.

3 : *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit.*

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ : et ideò excessus et defectus, et medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philosophus, loco cit. in arg., ponit circa facta et dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS II. — *Utrùm ornatus mulierum sit sine peccato mortali.* — (*Opusc.* 57, *cap.* 8, *et Isa.* 3, *fin.*, *et* 1 *Cor.* 7, *lect.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis : dicitur enim 1 Petri 3, 3 : *Quarum*, scilicet mulierum, *non sit extrinsecùs capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus :* unde dicit Glossa Cypriani (ord. lib. de Habitu virg., circa med.): *Serico et purpurâ indutæ, Christum sincerè induere non possunt : auro et margaritis adornatæ, et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt.* Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro de Habitu virginum, loco cit. : « Non virgines « tantùm aut viduas, sed et nuptas puto, et « omnes omninò fœminas admonendas, quòd « opus Dei et facturam ejus, et plasma adul- « terare nullo modo debeant, adhibito flavo « colore, vel nigro pulvere, vel ruboré, aut « quolibet lineamenta nativa corrumpente « medicamine. » Et postea subdit : « Manus « Deo inferant, quando illud quod ille forma- « vit, reformare contendunt. Impugnatio est « divini operis, prævaricatio est veritatis. « Deum videre non poteris, quando oculi tibi « non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabo- « lus infecit, de inimico tuo compta, cum illo « pariter arsura. » Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quòd veste virili utatur, ita etiam ei non competit quòd inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum : dicitur enim Deut. 22, 5 : *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri.* Ergo etiam videtur quòd superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

4. Sed contra est quia secundùm hoc videretur quòd artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

Respondeo dicendum quòd circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra, art. præc., communiter dicta sunt circa exteriorem cultum; et insuper quoddam aliud speciale, quòd scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundùm illud Proverb. 7, 10 : *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio præparata ad decipiendas animas.*

Potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc quòd viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur 1 ad Corinth. 7, 34, quòd *mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodò placeat viro.* Et ideò si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato.

Illæ autem mulieres quæ viros non habent nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hâc intentione se ornent ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant; si autem ex quâdam levitate, vel etiam ex quâdam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio quantùm ad hoc est de viris. Unde Augustinus dicit in epist. ad Possidium, 245, al. 73, paulò à princ. : « Nolo ut de ornamentis « auri, vel vestis præproperam habeas in pro- « hibendo sententiam, nisi in eos qui neque « conjugati sunt, neque conjugari cupientes, « cogitare debent quomodò placeant Deo. Illi « autem cogitant quæ sunt mundi, quomodò « placeant vel viri uxoribus, vel mulieres « maritis : nisi quòd capillos nudare fœminas, « quas etiam caput velare Apostolus jubet, « nec maritatas decet. ».

In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliquâ vanitate, sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, *mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; et ut aliis placerent, se pulchrè ornabant,* quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus, non autem prohibet mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apostolus 1 ad Timoth. 2, 9, dicit : *Mulieres in habitu ornato, cum verecundiâ et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosâ* : per quod datur intelligi quòd sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, et inverecundus, et impudicus.

Ad secundum dicendum quòd mulierum fucatio, de quâ Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit in epist. ad Possidium, 245, al. 73, ante med. : « Fucari pig- « mentis, quò rubicundior vel candidior ap- « pareat, adulterina fallacia est : quâ non « dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, « quibus solis (scilicet maritis) permittendæ « sunt fœminæ ornari secundùm veniam, non « secundùm imperium. » Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solùm quando fit propter lasciviam vel in Dei contemptum : in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quòd aliud est fingere pulchritudinem non habitam et aliud occultare turpitudinem ex aliquâ causâ provenientem, putà ægritudine vel aliquo hujusmodi : hoc enim est licitum, quia secundùm Apostolum 1 ad Corinth. 12, 23, *quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circumdamus.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est

art. præc., cultus exterior debet competere conditioni personæ secundùm communem consuetudinem. Et ideò de se vitiosum est quòd mulier utatur veste virili, aut è converso; et præcipuè quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege, Deut. 22, quia gentiles tali mutatione habitûs utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causâ se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi.

Ad quartum dicendum quòd si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directè aliis occasionem peccandi; putà si quis fabricaret idola vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua verò ars sit cujus operibus homines possunt benè et malè uti, sicut gladii, sagittæ et alia hujusmodi, usus talium artium non est peccatum: et hæ solæ artes sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit super Matth., hom. 50, à med.: *Eas solas artes oportet vocare quæ necessariorum, et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ.* Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui malè utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis à civitate extirpandæ secundùm documenta Platonis. Quia ergo mulieres licitè se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui statûs, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quòd artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi fortè inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit super Matthæum, loc. cit., quòd *etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet: etenim artem ad luxuriam deduxerunt, necessitatem ejus corrumpentes, artem arti malè commiscentes* (1).

QUÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ. — (*In duos articulos divisa.*)

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ; et 1° de præceptis ipsius temperantiæ; 2° de præceptis partium ejus.

Articulus primus. — *Utrùm præcepta temperantiæ convenienter in lege divinâ tradantur.* — (1-2, *quæst.* 100, *art.* 11, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divinâ tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quàm temperantia, ut supra dictum est, quæst. 141, art. 8; et 1-2, quæst. 66, art. 4. Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 154, art. 8.

2. Præterea, temperantia non est solùm circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quàm vitia prohibere: ad hoc enim vitia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principaliora in lege divinâ. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directè inducens ad virtutem temperantiæ, quàm præceptum negativum prohibens adulterium, quod directè opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturæ, in Decalogo, Exod. 20.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit 1 ad Timoth. 1, 5, *finis præcepti charitas est;* ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideò illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directiùs ordinantur ad dilectionem Dei et proximi.

Inter vitia autem temperantiæ opposita, maximè dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideò inter præcepta Decalogi præcipuè prohibetur adulterium, non solùm secundùm quòd opere exercetur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum quòd inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directè contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur: et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur: dicitur enim Eccli. 8, 18: *Cum audace non eas in viâ, ne fortè gravet mala sua in te.*

Ad secundum dicendum quòd gula non directè opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis, quæ non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

Ad tertium dicendum quòd præcepta Decalogi, ut supra dictum est, quæst. 122, art. 1, sunt quædam universalia divinæ legis principia; unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantiâ dari, quia usus ejus variatur secundùm diversa tempora, sicut Augustinus dicit in libro de Bono conjugali, cap. 15, et secundùm diversas hominum leges et consuetudines.

Articulus II. — *Utrùm convenienter tradantur in divinâ lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradantur in divinâ lege præ-

(1) Ita cum pluribus codicibus et edit. veteribus edit. Patav. Nicolaius: *Necessitate superatâ curiositatem arti malè commiscentes.*

cepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est art. præc., ad 3, sunt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed *superbia est initium omnis peccati*, ut dicitur Eccli. 10, 15. Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maximè debent in Decalogo poni per quæ homines maximè inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subjicitur, maximè videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est, quæst. 161, art. 6, et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat; ut Augustinus dicit in 2 de Doctrinâ christ., cap. 7, circ. princ. Ergo videtur quòd de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea, dictum est art. præc. quòd adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: unde Augustinus dicit in Regulâ, epist. 212, al. 119, circ. med.: *In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum.* Ergo videtur quòd etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundùm se; alio modo secundùm suos effectus. Secundùm se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent.

Quantùm autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi: et secundùm hoc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus: sicut ex irâ, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdùm aliquis ad homicidium (quod in Decalogo prohibetur), aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbiâ provenire, ex quâ etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum quòd superbia est initium peccati, sed latens in corde; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter pæcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum quòd præcepta quæ per se inducuntur ad observantiam legis, præsupponunt jam legem; unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum quòd inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundùm ipsam speciem actûs, sicut homicidium, adulterium et furtum, quæ in Decalogo prohibentur; sed solum secundùm quòd sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est, quæst. 168, art. 1, ad 1.

QUÆSTIO CLXXI.

De prophetia. — (*In sex articulos divisa.*)

Postquàm dictum est de singulis virtutibus et vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundùm ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter: uno quidem modo secundùm diversas gratias gratis datas, quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 12, *divisiones gratiarum sunt: et alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, etc. Alia verò differentia est secundùm diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quæ accipiuntur secundùm diversa operationum studia: unde et ibidem dicitur quòd *divisiones operationum sunt.* Aliud enim est studium operationis in Marthâ, quæ *sollicita erat, et laborabat circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam; aliud autem est in Mariâ, quæ *sedens secùs pedes Domini audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucæ 10. Tertio modo, secundùm diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur ad Ephes. 4, 2: *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios verò Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores*, quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur 1 ad Cor. 12, 5: *Divisiones ministrationum sunt.* Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quòd quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam verò ad locutionem, quædam verò ad operationem. Omnia verò quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetiâ comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solùm ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantùm ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, et quantùm ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit, quæst. 177. Et ideò primò occurrit considerandum de prophetiâ et de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus.

De prophetiâ autem quadruplex consideratio occurrit: quarum prima est de essentiâ ejus; secunda de causâ ipsius; tertia de modo propheticæ cognitionis; quarta de divisione prophetiæ.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrùm prophetia pertineat ad cognitionem; 2° utrùm sit habitus; 3° utrùm sit solùm futurorum contingentium; 4° utrùm propheta cognoscat omnia prophetabilia; 5° utrùm propheta discernat ea quæ divinitùs percipit, ab eis quæ

proprio spiritu videt; 6° utrùm prophetiæ possit subesse falsum.

Articulus primus. — *Utrùm prophetia pertineat ad cognitionem.* — (*Inf., art. 2, corp., et 3 part., quæst. 7, art. 8, et Ver. quæst. 12, art. 1, et Isaiæ 1, princ., et 1 Cor. 14, princ., et Hebr. 11, lect. 7.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. 48, 14, quòd *corpus Elisæi mortuum prophetavit*; et infrà, cap. 49, 18, dicitur de Joseph quòd *ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt*. Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea, 1 ad Cor. 14, 3, dicitur: *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem*. Sed locutio est effectus cognitionis, non est autem ipsa cognitio. Ergo videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetiâ: dicitur enim Oseæ 9, 7: *Scitote, Israel, stultum prophetam* (1), *et insanum*. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eò quòd importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse *inspiratio*, vel *revelatio*, secundùm Cassiodorum in Prolog. super Psalt., cap. 1. Ergo videtur quòd prophetia non magis pertineat ad intellectum quàm ad affectum.

Sed contra est quòd dicitur 1 Reg. 9, 9: *Qui enim Propheta dicitur hodiè, olim vocabatur Videns*. Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

Respondeo dicendum quòd prophetia primò et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul et remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetæ à πρὸ *pro*, quod est *procul*, et φάνος *phanos*, quod est *apparitio*, quia scilicet eis aliqua, quæ sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit in lib. 7 Etymolog., cap. 8, *in veteri Testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quæ cæteri non videbant, et prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant*. Unde et gentilitas eos appellabat *Vates* à vi mentis, ut ibidem præmittit.

Sed quia, ut dicitur 1 ad Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem;* et infra, cap. 14, 12, dicitur: *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis*; inde est quòd prophetia secundariò consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitùs edocti cognoscunt ad ædificationem aliorum annuntiant, secundùm illud Isaiæ 12, 10: *Quæ audivi à Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis*. Et secundùm hoc, ut Isidorus dicit in lib 7 Etymolog., cap. 8, possunt dici *Prophetæ*, quasi *Præfatores*, eò quòd *porrò fantur*, id est, à remotis fantur, et de futuris vera prædicunt.

Ea autem quæ suprà humanam cognitionem divinitùs revelantur, non possunt confirmari ratione humanâ, quam excedunt secundùm operationem virtutis divinæ (1), secundùm illud Marci ult., 20: *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis*. Unde tertiò ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ enuntiationis. Unde dicitur Deuteron. ult., 10: *Non surrexit Propheta ultrà in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis*.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ loquuntur de prophetiâ quantùm ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus ibi loquitur quantùm ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum quòd illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi: de quibus dicitur Jeremiæ 23, 16: *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini*; et Ezech. 13, 3: *Hæc dicit Dominus: Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident*.

Ad quartum dicendum quòd in prophetiâ requiritur quòd intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Unde dicitur Ezech. 2, 1: *Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum*. Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente: unde ibidem subditur: *Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos*. Postquàm autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina: unde subditur ibidem: *Et audivi loquentem ad me*. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantùm ad mentis elevationem, secundùm illud Job 32, 8: *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam*; revelatio autem quantùm ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis, et ignorantiæ velamen, secundùm illud Job 12, 22: *Qui revelat profunda de tenebris*.

Articulus II. — *Utrùm prophetia sit habitus.* — (*1-2, quæst. 68, art. 3, ad 3; et 3 cont., cap. 154, fin., et Ver. qu. 12, art. 1, per tot., et art. 13, ad 3, et Pot. qu. 6, art. 4, fin., et quodl. 12, art. 27, ad 1.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia sit habitus, quia, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5, *tria sunt in animâ, potentia, passio et habitus*. Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes; similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut suprà habitum est, 1-2, quæst. 22, art. 2, prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est art. præc. Ergo prophetia est habitus.

(1) Vulgata, *insanum virum spiritualem*.

(1) Ita cum Mss. vetustiores edit. Garcia primus hanc lectionem invexit, *quam excedunt, sed secundùm operationem*, etc. quem passim sequuntur edit. posteriores. Theologi et Nicol., *sed operatione virtutis divinæ*.

2. Præterea, omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio, non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quòd prophetia sit habitus.

3. Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in animâ, ut supra habitum est, 1-2, qu. 110, art. 2. Ergo prophetia est habitus.

Sed contra, *habitus est quo quis agit cùm voluerit*, ut dicit Commentator in 3 de Animâ, comment. 18. Sed aliquis non potest uti prophetiâ, cùm voluerit; sicut patet 4 Reg. 3 de Elisæo, *quem, cùm Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret*, ut Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, inter med. et fin. Ergo prophetia non est habitus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit ad Ephes. 5, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est*, quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quòd manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cùm ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est art. præc., consequens est quòd ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde Micheæ 7, 8 : *Cùm sedero in tenebris, Dominus lux mea est.*

Lumen autem dupliciter alicui inesse potest : uno modo per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis : aliàs oporteret quòd semper prophetæ adesset facultas prophetandi : quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super Ezechielem, hom. 1, inter med. et fin. : *Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præstò est, quatenùs cùm hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cùm habent.* Unde Elisæus dixit de muliere Sunamite, 4 Reg. 1, 27 : *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit à me, et non indicavit mihi.* Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur : sicut per lumen intellectûs agentis præcipuè intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestatur, est ipse Deus, qui per essentiam à Prophetis non videtur; videtur autem à beatis in patriâ, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundùm illud psal. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Relinquitur ergo quòd lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis; et hoc significatur Exodi 33, 22 : *Cùmque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ*, etc.; et 3 Reg. 19, 11, dicitur ad Eliam : *Egredere, et sta in monte coram Domino; et ecce Dominus transit*, etc. Et inde est quòd sicut aer semper indiget novâ illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget novâ revelatione, sicut discipulus, qui nondùm est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et Isaiæ 50, 4, dicitur : *Manè erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundùm quod dicitur quòd *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam; aut quòd *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum*. Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quòd prophetia, propriè loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum quòd illa divisio Philosophi non comprehendit absolutè omnia quæ sunt in animâ, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum : qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentiâ nudâ, ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur, antequàm habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro quâlibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 12, quòd *intelligere pati quoddam est*. Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectûs agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd iterùm patiantur, sicut lignum semel inflammatum faciliùs iterùm inflammatur; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd faciliùs iteratò illustretur : sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, faciliùs postmodùm ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in libro de orando Deum, epist. 130, al. 121, cap. 9, circa med., dicit esse necessarias crebras orationes, *ne concepta devotio totaliter extinguatur.*

Potest tamen dici quòd aliquis dicitur propheta, etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divinâ, secundùm illud Jeremiæ 1, 5 : *Et prophetam in gentibus dedi te.*

Ad tertium dicendum quòd omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quòd est supra naturam humanam, quod quidem potest esse dupliciter : uno modo quantùm ad substantiam actûs, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinæ sapientiæ, et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale; alio modo est aliquid supra naturam humanam quantùm ad modum actûs, non autem quantùm ad substantiam ipsius;

sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III. — *Utrùm prophetia sit solùm futurorum contingentium.* — (*Inf., qu.* 172, *art.* 1, *corp., fin., et ad* 4, *et Verit. qu.* 12, *art.* 2, *et Isa.* 1, *princ., et Rom.* 12, *lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia sit solùm futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus, in Prol. super Psalt., cap. 1, quòd *prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam et fidem, quæ sunt de divinis; et discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis; et scientiam, quæ est de rebus humanis, ut patet 1 ad Cor. 12. Habitus autem et actus distinguuntur secundùm objecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt, 1-2, qu. 54, art. 2. Ergo videtur quòd de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quòd sit solùm de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet, 1-2, qu. 54, art. 2. Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quòd non sit eadem species prophetiæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, circa princ., quòd « prophetia « quædam est de futuro ; sicut id quod dicitur « Isaiæ 7 : *Ecce virgo concipiet, et pariet filium;* « quædam de præterito, sicut id quod dicitur, « Gen. 1 : *In principio creavit Deus cœlum et* « *terram;* quædam de præsenti sicut id quod « dicitur 1 ad Cor. 14 : *Si omnes prophetent,* « *intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus* « *manifesta fiunt.* » Non ergo est prophetia solùm de contingentibus futuris.

Respondeo dicendum quòd manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subjiciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectûs agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia : et ideò revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit; sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio (1) prophetica facta est Isaiæ cap. 6, 1, ubi dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Cujus (2) etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia, secundùm illud Isaiæ 40, 12 : *Quis mensus est pugillo aquas?* etc. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundùm illud Isaiæ 58, 7 : *Frange esurienti panem tuum,* etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundùm illud Isaiæ 47, 9 : *Venient tibi duo in die unâ subitò, sterilitas et viduitas.*

Considerandum tamen est quòd, quia prophetia est de his quæ procul à nostrâ cognitione sunt, tantò aliqua magis ad prophetiam pertinent, quantò longiùs ab humanâ cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul à cognitione hujus hominis sive secundùm sensum, sive secundùm intellectum, non autem à cognitione omnium hominum; sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundùm locum; quæ tamen alius humano sensu, utpotè sibi absentia, non cognoscit. Et sic Elisæus propheticè cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentiâ fecerat, ut habetur 4 Reg. 5, et similiter cogitationes cordis unius alteri propheticè manifestantur, ut dicitur 1 ad Cor. 14, et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrativè, alii possunt propheticè revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundùm se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia : *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* etc., ut habetur Isaiæ 6. Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundùm se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideò ad prophetiam propriissimè pertinet revelatio eventuum futurorum : unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 1, in princ. *Et cùm ideò prophetia dicta sit, quòd futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit.*

Ad primum ergo dicendum quòd prophetia ibi definitur secundùm id quod propriè significatur nomine prophetiæ : et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quòd omnia quæ sub prophetiâ cadunt, conveniunt in hâc ratione quòd non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam; ea verò quæ pertinent ad sapientiam et scientiam, et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quòd homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum quòd formale in cognitione propheticâ est lumen divinum, à cujus unitate prophetia habet unitatem speciei, licèt sint diversa, quæ per divinum lumen propheticè manifestantur.

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. aliæque veteres. Recentiores Garciam sequuntur sic legentem : *Et angelicorum spirituum ministeria revelatio*, etc.

(2) Ita cum Mss. Tarrac. veteres edit. Cod. Alcan., *Ejus*. Theologi et posteriores edit., *Quin*.

ARTICULUS IV. — *Utrùm propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci.* — (*Ver. quæst.* 12, *art.* 1, *ad* 5, *et Rom.* 15, *lect.* 3, *in princ.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci. Dicitur enim Amos 3, 7 : *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos Prophetas.* Sed omnia quæ propheticè revelantur, sunt verba divinitùs facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, *Dei perfecta sunt opera,* ut dicitur Deuter. 32, 4. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est art. præc. Ergo est perfecta; quod non esset nisi perfectè omnia prophetabilia propheticè revelarentur, quia *perfectum est cui nihil deest,* ut dicitur in 3 Physic., text. 63. Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quàm lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quòd propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, inter princ. et med., quòd *aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquàm tangit; aliquando autem ex præsenti non tangit, et ex futuro tangit.* Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Respondeo dicendum quòd diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, et à quo dependent, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 65, art. 1 et 3, quòd virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideò qui cognoscit perfectè principium secundùm totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur; ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci.

Principium autem eorum quæ divino lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsâ non vident. Et ideò non oportet quòd omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundùm specialem revelationem hujus vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis; non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum quòd prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis: unde dicitur 1 ad Corinth. 13, 8, quòd *prophetiæ evacuabuntur;* et quòd *ex parte prophetamus,* id est, imperfectè. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patriâ; unde subditur : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde non oportet quòd propheticæ revelationi nihil desit, sed quòd nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum quòd ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ, dependent; et ideò qui perfectè (1) habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetalium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. — *Utrùm propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ.* — (3 *cont., cap.* 154, *et Ver. quæst.* 12, *art.* 2, *ad* 15 *et* 16.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus in 6 Conf., cap. 13, à med., quòd *mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem.* Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, *Deus non præcipit aliquid impossibile,* sicut Hieronymus (Pelagius) dicit in Exposit. Symboli ad Damasum, versùs fin. Præcipitur autem prophetis, Jerem. 23, 28 : *Propheta qui habet somnium, narret somnium; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum verè.* Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quæ est per divinum lumen, quàm quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam (2), pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multò magis certus est se habere.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, inter med. et fin. : *Sciendum est quòd aliquando prophetæ sancti, dùm consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur.*

Respondeo dicendum quòd mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur : uno modo per expressam revelationem; alio modo per quemdam instinctum occultissimum, *quem nescientes humanæ mentes patiuntur,* ut Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litt., cap. 17, vers. fin. De his ergo quæ expressè per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *imperfectè.*

(2) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Editi nonnulli cum aliis quibusdam Mss. : *Ille autem qui habet scientiam,* aliis omissis.

certitudinem habet, et pro certo habet quòd hæc sunt divinitùs sibi revelata : unde dicitur Jerem. 26, 15 : *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc :* alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc quòd Abraham admonitus in prophetică visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum : quod nullatenùs fecisset, nisi de divinâ revelatione fuisset certissimus.

Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plenè discernere possit, utrùm hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine propheticâ nobis manifestantur : talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, *per Spiritum sanctum citiùs correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt*, ut ibidem Gregorius subdit. Primæ autem rationes procedunt quantùm ad ea quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio ad omnia objecta.

Articulus vi. — *Utrùm ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.* — (*Inf., quæst.* 172, *art.* 1, *corp., et art.* 5, *ad* 3, *et art.* 6, *ad* 2, *et Ver. qu.* 12, *art.* 3, *corp., et art.* 10, *ad* 7.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus : ut dictum est art. 3 huj. quæst. Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias propheticè prænuntiavit Ezechiæ dicens : *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives;* et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur 4 Reg. 20, 7; et Isaiæ 38, 1. Similiter et Jerem. 18, 7, Dominus dicit : *Repentè loquar adversùm gentem et adversùm regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum adversùs eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundùm illud Jonæ 3, 10 : *Misertus est Dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit.* Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè, quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquàm contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in 1 Posterior., text. 17. Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram : *Si aliquid est prophetatum, erit.* Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, cùm sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolutè, quòd est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quòd prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed contra est quòd Cassiodorus dicit in Prol. in Ps., cap. 1, in princ., quòd *prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. 1, 3 et 5 huj. qu., prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divinâ per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis, sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit (implic. super illud Dan. 2 : *Respondentes ergò Chaldæi*) quòd *prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ.* Oportet igitur eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut in 1 dictum est, qu. 14, art. 13 et 15; et qu. 16, art. 8. Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut in 1 dictum est, quæst. 22, art. 4, certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea, secundùm quòd sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideò etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, suâ immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum quòd divina præscientia respicit futura secundùm duo : scilicet secundùm quòd sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur; et secundùm quòd sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione propheticâ, quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis : et talia sic eveniunt, sicut prophetantur, sicut illud Isa. 7, 14 : *Ecce virgo concipiet.* Quandoque verò prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus : et tunc quandoque aliter evenit quàm prophetetur; nec tamen prophetiæ subest falsum : nam sensus prophetiæ est quòd inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum

actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundùm hoc intelligitur verbum Isa. 38, 1, dicentis: *Morieris, et non vives*; id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur: et quod dicitur Jonæ 3, 4: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*; id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphoricè, in quantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum quòd quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est in corp. art., hoc modo illa conditionalis est vera: *Si aliquid est prophetatum, erit*, sicut ista: *Si aliquid est præscitum, erit*; in utrâque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundùm quòd est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ divinæ, ut in primo dictum est, qu. 14, art. 13, ad 2.

QUÆSTIO CLXXII.

DE CAUSA PROPHETIÆ. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ prophetiæ.

Circa hoc quæruntur sex: 1° utrùm prophetia sit naturalis; 2° utrùm sit à Deo, mediantibus angelis; 3° utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis; 4° utrùm requiratur bonitas morum; 5° utrùm sit aliqua prophetia à dæmonibus; 6° utrùm prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm prophetia possit esse naturalis.* — (*Inf., art. 3, corp., et Ver. qu. 12, art. 3, et 4, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in 4 Dialogorum, cap. 26, in princ., quòd *ipsa aliquando animarum vis suâ subtilitate aliquid prævidet*; et Augustinus dicit in 12 super Gen. ad litt., cap. 13, quòd *animæ humanæ, secundùm quòd à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere*. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quàm in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum in lib. de Somno et Vig. (seu lib. de Divinat. per somn., cap. 2). Ergo multò magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundùm suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quòd ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dùm loca tempestuosa declinant. Ergo multò magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia à naturâ.

4. Præterea, Proverb. 29, 18, dicitur: *Cùm prophetia defecerit, dissipabitur populus*; et sic patet quòd prophetia est necessaria ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quòd prophetia sit à naturâ.

Sed contra est quod dicitur 2 Petri 1, 21: *Non enim voluntate humanâ allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines*. Ergo prophetia non est à naturâ, sed ex dono Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd, sicut suprà dictum est, qu. præc., art. 6, ad 2, prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter: uno modo secundùm quòd sunt in seipsis; alio modo secundùm quòd sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura, secundùm quòd sunt in seipsis, est proprium divini intellectûs, cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut in primo dictum est, qu. 14, art. 13. Et ideò talis præcognitio futurorum non potest esse à naturâ, sed solùm ex revelatione divinâ.

Futura verò in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine; sicut medicus præcognoscit sanitatem, vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit.

Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à naturâ. Uno modo sic quòd statim anima ex eo quod in seipsâ habet, possit præcognoscere futura; et sic, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 13, in princ., *quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsâ*. Et hoc videtur esse secundùm opinionem Platonis, qui posuit in dial. 6 de Repub., versùs fin., quòd animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum; sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam verò minùs, secundùm corporis puritatem diversam. Et secundùm hoc posset dici quòd homines habentes animas non multùm obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundùm propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Augustinus, loc. cit.: *Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cùm semper velit*.

Sed quia veriùs esse videtur quòd anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundùm sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est, qu. 84, art. 3, 6 et 7, ideò melius est dicendum alio modo quòd præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in quâ juvantur per naturalem dispositionem, secundùm quòd in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, et claritas intelligentiæ.

Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à primâ, quæ habetur ex revelatione divinâ dupliciter: primò quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum et in-

fallibiliter (1); hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundò, quia prima prophetia est secundùm immobilem veritatem; non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio propriè pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 1, prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideò dicendum est quòd prophetia simpliciter dicta non potest esse à naturâ, sed solùm ex revelatione divinâ.

Ad primum ergo dicendum quòd anima, quantò abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humanâ relinquuntur, à quibus percipiendis anima impeditur, cùm fuerit circa sensibilia occupata. Et ideò Gregorius dicit, loc. cit. in arg., quòd *anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtibilitate suæ naturæ*, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelicâ, non autem propriâ virtute, quia, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 13, à princ., *si hoc esset, tunc haberet, quandocumque vellet, in suâ potestate futura præcognoscere;* quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum quòd cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causâ corporali, ut dictum est qu. 95, art. 6, cùm de divinationibus ageretur. Utrumque autem meliùs potest fieri in dormientibus quàm in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia: unde minùs potest recipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium; quantùm tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiendo.

Ad tertium dicendum quòd bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundùm quòd ex suis causis præcognoscuntur; ex quibus eorum phantasiæ moventur magis quàm hominum, quia phantasiæ hominum, maximè in vigilando, disponuntur magis secundùm rationem quàm secundùm impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multò abundantiùs id quod in brutis facit impressio causarum naturalium: et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetias inspirans.

Ad quartum dicendum quòd lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum: et secundùm hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, et præcipuè in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

Articulus II. — *Utrùm prophetica revelatio fiat per angelos.* —(1 *part., quæst.* 111, *art.*1, *et* 3 *cont., cap.* 154, *et Ver. qu.* 12, *art.* 8, *et Matth.* 2, *lect.* 3, *fin., et lect.* 4, *et* 1 *Cor.* 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetica revelatio non fiat per angelos. Dicitur enim Sap. 7, 27, quòd *sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit.* Sed amicos Dei constituit immediatè. Ergo etiam prophetas facit immediatè, non mediantibus angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundùm illud 1 Cor. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Præterea, Cassiodorus, in Prol. super Ps., cap. 1, dicit quòd *prophetica est divina revelatio.* Si autem fieret per angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. cœl. Hier., parùm à med.: *Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes.* Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit ad Rom. 13, 1, *quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Habet autem hoc Divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, loc. cit., et cap. 5 ecclesiast. Hierarch., inter princ. et med., ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quàm homines. Et ideò illuminationes et revelationes divinæ à Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quòd fiat per angelos.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas, secundùm quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest; sed prophetia est perfectio intellectûs, in quem etiam angelus potest imprimere, ut in 1 dictum est, qu. 111, art. 1, et ideò non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum quòd gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratiam in hominibus mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum quòd operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

Articulus III. — *Utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.* — (*Ver qu.* 12, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in prophetâ secundùm dispositionem recipientis, quia su-

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi rejiciunt verba, *et infallibiliter*, et infra, *prophetia*, velut additilia.

per illud Amos 12 : *Dominus de Sion rugiet*, dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comm.) : *Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti : verbi gratiâ, nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat.* Sed quod recipitur in aliquo secundùm modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quàm scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ; multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multò ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quàm impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus super Matth. (habet hoc express. Orig. hom. 6 in Num., aliquant. à med.; quid simile habet et Hieron. in epist. 11 ad Ageruch., ad med.) quòd *tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritûs sancti non dabitur, etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Ergo multò magis indispositio naturalis impedit prophetiam : et sic videtur quòd bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in hom. Pentecost. (30 in Evang., inter med. et fin.) : *Implet*, scilicet Spiritus sanctus, *citharœdum puerum, et psalmistam facit : implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit.* Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex solâ voluntate Spiritûs sancti : de quo dicitur 1 ad Corinth. 12, 2 : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. qu., prophetia verè et simpliciter dicta est ex inspiratione divinâ; quæ autem est ex causâ naturali, non dicitur prophetia nisi secundùm quid. Est autem considerandum quòd sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus ; sed simul potest et materiam, et dispositionem, et formam inducere : ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem ; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundùm ordinem naturæ. Et ulteriùs posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet et animam in ipsâ suî creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum quòd indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideò homo ex operatione divinâ non immutatur circa prophetiam ; removetur autem divinâ virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad secundum dicendum quòd speculatio scientiæ fit ex causâ naturali : natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materiâ : quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad tertium dicendum quòd aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, putà si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus ; sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

Articulus iv. — *Utrùm bonitas morum requiratur ad prophetiam.* — (*Ver. qu.* 12, *art.* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 222, *et* 1 *Cor.* 13.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. 7, 27, quòd *sapientia Dei per nationes* (1) *in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit.* Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratiâ gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratiâ gratum faciente.

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundùm illud Joan. 15, 15 : *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi à Patre meo, nota feci vobis.* Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos 3. Ergo videtur quòd prophetæ sint Dei amici : quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quòd prophetia non possit esse sine charitate; quæ non est sine gratiâ gratum faciente.

3. Præterea, Matth. 7, 15, dicitur : *Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecùs autem sunt lupi rapaces.* Sed quicumque sunt sine gratiâ, interiùs videntur (2) esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in libro de Somno et Vigiliâ (seu lib. de Divinat. per somn., qui illi annectitur, à princ.), quòd *si divinatio somniorum est à Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris.* Sed constat donum prophetiæ esse à Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed contra est quod Matth. 7, 22, his qui dixerant : *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* respondetur : *Nunquàm novi vos. Novit* autem *Dominus eos qui sunt ejus*, ut dicitur 2 ad Timoth. 2, 19. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

Respondeo dicendum quòd bonitas morum potest attendi secundùm duo : uno quidem modo secundùm interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens; alio autem modo quantùm ad interiores animæ passiones et

(1) Ita juxta Vulgatam quidam Mss. et edit. omnes recentiores. Cod. Alcan., *per orationes*. Al., *per notiones* ; item, *per rationes*.

(2) Al., *intrinsecùs videntur*.

exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde Augustinus dicit in 15 de Trinitate, cap. 18, circ. princ. : *Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille à sinistrâ non transfertur ad dexteram.* Unde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratiâ gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate; quod apparet ex duobus : primò quidem ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas : unde et Apostolus, 1 ad Corinth. 13, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundò ex fine utriusque : datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundùm illud Apostoli 1 ad Corinth. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem.* Non autem ordinatur directè ad hoc quòd affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideò prophetia potest esse sine bonitate morum quantùm ad propriam radicem hujus bonitatis.

Si verò consideremus bonitatem morum secundùm passiones animæ, et actiones exteriores, secundùm hoc impeditur aliquis à prophetiâ per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur 4 Reg. 4, quòd *simul habitabant cum Elisæo*, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd donum prophetiæ aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem : et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se tranferens, amicos Dei, et prophetas eos constituit. Quidam verò consequuntur donum prophetiæ solùm ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit super Matth cap. 7, in illud : *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* « Prophetare, et virtutes facere, « et dæmonia ejicere, interdùm non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione « nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, concedi- « tur. »

Ad secundum dicendum quòd Gregorius, homil. 27 in Evang., ante med., exponens illud dicit : « Dùm audita superna cœlestia « amamus, amata jam novimus, quia amor « ipse notitia est. Omnis ergo eis nota fecerat, « quia à terrenis desideriis immutati amoris « summi facibus ardebant. » Et hoc modò non revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad tertium dicendum quòd non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solùm illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth., hom. 19, in Oper. imperf., ante med., quòd « catholici Docto- « res, etsi fuerint peccatores, servi quidem « carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, « quia non habent propositum perdere Chri- « stianos. » Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad quartum dicendum quòd dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantùm ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

Articulus v. — *Utrùm aliqua prophetia sit à dæmonibus.* — (3 *contra, cap.* 154.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla prophetia sit à dæmonibus. *Prophetia* enim *est divina revelatio*, ut Cassiodorus dicit in Prol. super cap. 1. Sed illud quod fit à dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo, quæst. 119, art. 3. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei : unde super illud Rom. 12 : *Sive prophetiam secundùm rationem fidei*, dicit Glossa (ord. Ambros. in hunc loc.) : « Nota quòd in numeratione gra- « tiarum à prophetiâ incipit, quæ est prima « probatio, quòd fides nostra sit rationabilis, « quia credentes accepto Spiritu propheta- « bant. » Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest.

Sed contra est quod dicitur 3 Reg. 18, 19 : « Congrega ad me universum Israel in monte « Carmeli, et prophetas Baal quadringentos « quinquaginta, prophetasque locorum qua- « dringentos, qui comedunt de mensâ Jeza- « bel. » Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quòd etiam à dæmonibus sit aliquâ prophetia.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem à cognitione humanâ. Manifestum est autem quòd intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota à cognitione intellectûs inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solùm intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundùm naturæ ordinem. Et ideò quædam cognoscunt dæmones etiam suâ naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maximè remota sunt quæ solus Deus cognoscit.

Et ideò prophetia propriè et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundùm quid dici prophetia. Unde illi quibus

aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliquâ additione, putà *prophetæ falsi*, vel *prophetæ idolorum*. Unde Augustinus 12, super Genes. ad litt., cap. 19, circ. fin.: *Cùm malus spiritus arripit hominem in hæc*, scilicet visa, *aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas*.

Ad primum ergo dicendum quòd Cassiodorus ibi definit prophetiam propriè et simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum quòd dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectûs, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo : et in hoc deficit hæc prophetia à verâ.

Ad tertium dicendum quòd aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum à prophetiâ divinâ. Unde dicit Chrysostomus (alius Auctor) super Matth., homil. 19, in Opere imperf., parùm ante fin., quòd « quidam prophetant in spiritu diaboli, « quales sunt divinatores, sed sic discernun-« tur; quoniam diabolus interdùm falsa dicit, « Spiritus sanctus nunquàm » (1). Unde dicitur Deuter. 18, 21 : « Si tacitâ cogitatione « responderis ; Quomodò possum intelligere « verbum quod Dominus non est locutus ? « hoc habebis signum : Quod in nomine Do-« mini propheta ille prædixerit, et non eve-« nerit, hoc Dominus non est locutus. »

ARTICULUS VI. — *Utrùm prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.* — (*Inf., quæst.* 174, *art.* 5, *ad* 4, *et* 3 *cont., cap.* 134.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetæ dæmonum nunquàm vera prædicant. Dicit enim Ambrosius sup. illud 1 Cor. 12 : *Nemo potest dicere verum*, quòd *omne verum, à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est*. Sed prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto, quia *non est conventio Christi ad Belial*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 15. Ergo videtur quòd tales nunquàm vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur à spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacii, secundùm illud 3 Reg. ult., 22 : *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus*. Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto nunquàm loquuntur falsum, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 6. Ergo prophetæ dæmonum nunquàm loquuntur verum.

3. Præterea, Joan 8, 44, dicitur de diabolo quòd *cùm loquitur mendacium, ex propriis loquitur : quia diabolus est mendax, et pater ejus*, id est, mendacii. Sed inspirando prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis : non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandum, quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 15. Ergo prophetæ dæmonum nunquàm vera prædicunt.

Sed contra est quod Numer. 21 dicit quædam Glossa (colligitur ex ord. Rabani sup. illud : *Misit ergo nuntios*) quòd *Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, et arte magicâ nonnunquàm futura præcognoscens*. Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur Numer. 24, 17 : *Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel*. Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

Respondeo dicendum quòd sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis. Unde et Beda dicit (Comment. in Luc., cap. 17, ante med., sup. illud, *Decem viri leprosi*; et Aug. lib. 2 QQ. evangelic., quæst. 59, à princ.) quòd *nulla falsa est doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat*. Unde et ipsa doctrina dæmonum, quâ suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur.

Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. hom. 19, in Opere imperf., parùm ante fin. : *Concessum est diabolo interdùm vera dicere, ut mendacium suum rarâ veritate commendet*.

Ad primum ergo dicendum quòd prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdùm ex inspiratione divinâ ; sicut manifestè legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Num. 22, licèt esset propheta dœmonum, quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat : tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet : tum etiam quia cùm homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quandò prophetæ dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliquâ vera prædicunt : quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus ; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum 12 super Gen. ad litt. (videtur colligi posse ex cap. 19, circa fin.). Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, à Spiritu sancto est.

Ad secundum dicendum quòd verus propheta semper inspiratur à Spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideò nunquàm dicit falsum ; propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est in corp. art., et ad 1.

Ad tertium dicendum quòd propria dæmonum dicuntur esse illa quæ habent à seipsis, scilicet mendacia et peccata ; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est in corp. art., et ad 1. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dùm divina mysteria eis

(1) Ita edit. veteres cum Mss. Nicolaius : *interdùm verum dicit, Spiritus sanctus nunquàm mentitur*. Edit. Patav.: *nunquàm interdùm mentitur*.

per angelos revelantur, ut dictum est ibid.

QUÆSTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam; 2° utrùm revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis; 3° utrùm prophetica revelatio semper sit cum alienatione à sensibus; 4° utrùm prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

Articulus primus. — *Utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam.* — (*Sup., quæst.* 171, *art.* 2, *corp., et art.* 4, *corp., et ad* 8, *et Ver. quæst.* 12, *art.* 6, *et psal.* 50.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Isa. 38 : *Dispone domui tuæ*, etc., dicit Glossa ordin. : *Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt.* Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit in 9 de Trinit., cap. 7, in princ., quòd *in illâ æternâ veritate, ex quâ temporalia facta sunt omnia, formam secundùm quam sumus, et secundùm quam operamur, visu mentis aspicimus.* Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maximè divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundùm immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed contra est quòd visio divinæ essentiæ non evacuatur in patriâ. Prophetia autem evacuatur, ut habetur 1 ad Cor. 13. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

Respondeo dicendum quòd prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde et de prophetis dicitur Hebr. 11, quòd *erant à longè aspicientes.* Illi autem qui sunt in patriâ, in statu beatitudinis existentes non vident ut à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundùm illud psalm. 139, 14 : *Habitabunt recti cum vultu tuo.* Unde manifestum est quòd cognitio prophetica alia est à cognitione perfectâ, quæ erit in patriâ : unde et distinguitur ab eâ sicut imperfectum à perfecto, et eâ adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum, 1 ad Cor. 13.

Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quòd prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum æternitatis*, non tamen secundùm quòd est objectum beatorum, sed secundùm quòd sunt in eâ rationes futurorum eventuum : quod quidem est omninò impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundùm ipsam sui essentiam, secundùm illud quod Augustinus dicit in 5 Confess., cap 4, circ. princ. : *Beatus est qui te scit, etiam si illas,* id est, creaturas, *nesciat.* Non est autem possibile quòd aliquis videat rationes creaturarum in ipsâ divinâ essentiâ, ita quòd eam non videat, tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam : tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est objectum beatitudinis, quàm cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundùm rationes rerum in ipso existentes. Et ideò non potest esse quòd prophetæ videant Deum secundùm rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideò dicendum est quòd visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsâ divinâ essentiâ vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundùm illustrationem divini luminis.

Unde Dionysius dicit in 4 cap. cœl. Hierar., circa med., de visionibus propheticis loquens, quòd *sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum formâ corporali carentium ex reductione videntium in divinâ.* Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quàm Dei essentia : nam in speculo resultant species ab aliis rebus; quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ, et propter hoc dicitur *speculum æternitatis,* quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in suâ æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est quæst. 171, art. 6, ad 3.

Ad primum ergo dicendum quòd prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsâ præscientiâ Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum quòd in primâ veritate dicitur homo videre propriam formam, quâ existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humanâ, ex quâ anima habet quòd seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc ipso quòd in Deo futura contingentia sunt secundùm immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quòd prophetæ Deum per essentiam videant.

Articulus II. — *Utrùm in propheticâ revelatione imprimantur divinitùs menti prophetæ novæ rerum species, an solùm novum lumen.* — (3 *cont., cap.* 154, *et Ver. quæst.* 12, *art.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in propheticâ revelatione non imprimantur divinitùs menti prophetæ novæ rerum species, sed solùm novum lumen; quia, sicut dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comment.) Amos 1 : *Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt.* Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solùm propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 su-

per Gen. ad litt., cap. 9, *visio imaginaria non facit prophetam, sed solùm visio intellectualis.* Unde etiam Danielis 10, dicitur quòd *intelligentiâ opus est in visione.* Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib., cap. 5, in fin., dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quòd prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quòd in propheticâ revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solùm intelligibile lumen.

Sed contra est quod dicitur Oseæ 12, 10 : *Ego visiones multiplicavi eis* (1), *et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Sed multiplicatio visionum non fit secundùm lumen intelligibile, quod est commune in omni propheticâ visione, sed solùm secundùm diversitatem specierum, secundùm quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quòd in propheticâ revelatione imprimantur novæ species rerum, et non solùm intelligibile lumen.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 9, circa princ., *cognitio prophetica maximè ad mentem pertinet.* Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, sive repræsentationem rerum, et judicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundùm aliquas species, et secundùm naturæ ordinem, primò oportet quòd species repræsententur sensui, secundò imaginationi, tertiò intellectui possibili, qui immutantur à speciebus phantasmatum secundùm illustrationem intellectûs agentis. In imaginatione autem non solùm sunt formæ rerum sensibilium, secundùm quòd accipiuntur à sensu, sed transmutantur diversimodè, vel propter aliquam transmutationem corporalem (sicut accidit in dormientibus et furiosis) vel etiam secundùm imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversâ ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diversi intellectus ; ita etiam secundùm diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundùm vim intellectualis luminis.

Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantùm ad utrumque, scilicet et quantùm ad judicium per influxum luminis intellectualis , et quantùm ad acceptionem , seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantùm ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantùm ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum; non autem potest interiùs illuminare, sicut facit Deus.

Horum autem duorum principalius est primum in prophetiâ, quia judicium est completivum cognitionis. Et ideò si cui fiat divinitùs repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor), aut etiam per similitudines corporales (ut Balthassar) non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum : sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde à quibusdam vocatur extasis prophetiæ (1), sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodò intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam eâ quæ ab aliis imaginariè visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., c. 9, in med.: *Maximè propheta est qui utroque præcellit, ut* scilicet *videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat.*

Repræsentantur autem divinitùs menti prophetæ quandoque quidem mediante sensu exteriùs quædam formæ sensibiles ; sicut Daniel vidit scripturam parietis , ut legitur Daniel 5 ; quandoque autem per formas imaginarias, sive omninò divinitùs impressas, non per sensum acceptas (putà si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam divinitùs ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ ; sicut Jeremias *vidit ollam succensam à facie aquilonis,* ut habetur Jerem. 1, sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti ; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitùs ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt ; sicut dictum est, hìc sup., de Joseph, et sicut patet de Apostolis, quibus *Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas,* ut dicitur Lucæ 24, 45, et ad hoc pertinet interpretatio sermonum ; sive etiam ad dijudicandum secundùm divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit ; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundùm illud Isa. 63, 14 : *Spiritûs Domini ductor ejus fuit.* Sic igitur patet quòd prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., quandoque in propheticâ revelatione divinitùs ordinantur species imaginariæ præacceptæ à sensu, secundùm congruentiam ad veritatem revelandam ; et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum quòd visio intellectualis non fit secundùm aliquas similitudines corporales et individuales ; fit tamen secundùm aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit 9 de Trin., cap. 11, in princ., quòd *habet animus nonnullam*

(1) In Vulgatâ deest *eis.*

(1) Al., *casus prophetiæ.*

speciei notæ similitudinem, quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione propheticâ quandoque immediatè à Deo imprimitur, quandoque à formis imaginatis resultat secundùm adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundùm illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum quòd quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolutè hujusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III. — *Utrùm visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.* — (*Ver. quæst.* 12, *art.* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim Num. 12, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sed, sicut Glossa dicit in principio Psalterii, *visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri*: cùm autem aliqua videntur dici vel fieri, quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio à sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multùm intenditur in operatione suâ, aliâ potentiâ abstrahitur à suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione propheticâ est maximè intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quòd semper fiat cum abstractione à sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione propheticâ mens convertitur ad accipiendum à superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quòd revelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

4. Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 14, 32: *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt.* Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, à sensibus alienatus existens. Ergo videtur quòd prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., prophetica revelatio fit secundùm quatuor, scilicet secundùm influxum intelligibilis luminis, secundùm immissionem intelligibilium specierum, secundùm impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundùm expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quòd non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitùs, sicut rubus ostensus Moysi, Exod. 3, et scriptura ostensa Danieli, Dan. 5, sive etiam per alias causas productas; ita tamen quòd secundùm divinam providentiam ad aliquid propheticè significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia.

Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio à sensibus exterioribus per hoc quòd mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum judicium intellectûs habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in 1 habitum est, qu. 84, art. 7.

Sed quando fit revelatio prophetica secundùm formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exteriùs sentiuntur.

Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfectè, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfectè, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plenè discernat ea quæ exteriùs percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 12, ante med.: *Sic videntur quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodùm corpora ipsa* (1) *per corpus, ità ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tanquam oculis.*

Talis tamen alienatio à sensibus non fit in prophetis cum aliquâ inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis vel in furiosis) sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnium, vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam, sicut de Petro legitur Act. 10, quòd cùm oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divinâ rapiente, secundùm illud Ezech. 1, 3: *Facta super eum manus Domini.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum quòd quandò mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio à sensibus; sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel judicium sensibilium, non oportet quòd à sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum quòd motus mentis propheticæ non est secundùm virtutem propriam, sed secundùm virtutem superioris influxûs. Et ideò quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus, sed solùm quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum quòd spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis quantùm ad propheticam enuntiationem, de quâ ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbatâ, sicut arreptitii (ut dixerunt Priscilla et Montanus), sed in ipsâ pro-

(1) Ita communiter. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *ipsa*.

phetică revelatione potiùs ipsi subjiciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

Articulus iv. — *Utrùm prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.* — (*Jerem.* 11, *lect.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., cap. 9, in princ.; *quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondùm erat prophetia.* Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, majus est lumen prophetiæ quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem; unde dicitur 2 Petr. 1, 19: *Habemus propheticum sermonem, cui benè facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quòd propheta priùs illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiant.

Sed contra est quod dicitur Joan. 11, 51: *Hoc autem à semetipso* (Caiphas) *non dixit, sed cùm esset Pontifex anni illius, prophetavit quòd Jesus moriturus erat pro gente,* etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat, cognoscit ea quæ prophetat.

Respondeo dicendum quòd in revelatione prophetică movetur mens prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solùm ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul; quandoque autem ad duo horum, quandoque verò ad unum tantùm. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cùm mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quòd solùm apprehendat rem illam, quandoque autem ulteriùs ad hoc quòd cognoscat hæc sibi esse divinitùs revelata.

Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quòd intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat 2 Reg. 23, 2: *Spiritus Domini locutus est per me.* Quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caiphâ, Joan. 10.

Similiter etiam cùm Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quid intelligit quidem hoc significet, sicut patet de Jeremiâ, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur Jerem. 13; quandoque verò non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. Cùm ergo aliquis cognoscit se moveri à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo, vel facto; hoc propriè ad prophetiam pertinet; cùm autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidem instinctus propheticus.

Sciendum tamen quòd quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est in corp. art., etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis, Spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitùs illustratur perfectè.

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ; et circa hoc quæruntur sex: 1° de divisione prophetiæ in suas species; 2° utrùm sit altior prophetia quæ est sine imaginariâ visione; 3° de diversitate graduum prophetiæ; 4° utrùm Moyses fuerit excellentissimus prophetarum; 5° utrùm aliquis comprehensor possit esse propheta; 6° utrùm prophetia creverit per temporis processum.

Articulus primus. — *Utrùm convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ et comminationis.* — (*Ver.* quæst. 12, *art.* 10, *et Matth.* 1, *propè fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dividatur prophetia in Glossâ (ord. sup. illud: *Ut adimpleretur quod*, etc.) sup. Matth. 1: *Ecce virgo in utero habebit*, ubi dicitur quòd « prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc de quâ hic agitur; alia est ex præscientiâ Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ comminatio dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis. » Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam, quia *prophetæ legunt in libro præscientiæ*, ut dicit Glossa Isa. 38 (ord. sup. illud: *Dispone domui tuæ*). Ergo videtur quòd non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundùm præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundùm comminationem, ita etiam secundùm promissionem, et utraque variatur: dicitur enim Jerem. 18, 7: *Repentè loquar adversùm gentem et adversùm regnum, ut eradicem et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam;* et hoc pertinet ad prophetiam comminationis; et posteà subdit de prophetiâ promissionis: *Subitò loquar de gente et regno, ut ædificem, et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Ergo sicut ponitur prophetia comminationis: ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. 7 Etym., cap. 8, declinando ad fin., prophetiæ genera

sunt septem. Primum genus est extasis, quod est mentis excessus; sicut vidit Petrus vas submissum de cœlo cum variis animalibus. Secundum genus est visio, sicut apud Isaiam dicentem : *Vidi Dominum sedentem*, etc. Tertium genus est *somnium*, sicut Jacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est *per nubem*, sicut ad Moysen loquebatur Deus. Quintum genus est *vox de cœlis*, sicut ad Abraham sonuit dicens : *Ne mittas manum in puerum*. Sextum genus *accepta parabola*, sicut apud Balaam. Septimum genus *repletio Spiritûs sancti*, sicut penè apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum : unum secundùm oculos corporis; alterum secundùm spiritum imaginarium; tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in priùs dictâ divisione. Ergo est insufficiens.

Sed contra est auctoritas Hieronymi, cujus dicitur esse Glossa inducta in arg. 1.

Respondeo dicendum quòd species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundùm objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divinâ supra humanam facultatem existens. Et ideò secundùm horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundùm priùs dictam divisionem.

Dictum est autem supra, quæst. 71, art. 6, ad 2, quòd futurum est in divinâ cognitione dupliciter : uno modo, prout est in suâ causâ: et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur; alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis : vel ut fienda ab ipso ; et horum est prophetia prædestinationis, quia, secundùm Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 30, circ. princ., *Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis;* vel ut fienda per liberum arbitrium hominis ; et sic est prophetia præscientiæ, quæ potest esse bonorum et malorum : quod non contingit de prophetiâ prædestinationis, quæ est bonorum tantùm. Et quia prædestinatio sub præscientiâ comprehenditur, ideò in Glossâ (Cassiodori sup. prolog. Hieronymi, et Glossâ ord. supra illud Matth. 1 : *Ut adimpleretur quod*, etc.), in principio Psalterii ponitur tantùm duplex prophetiæ species, scilicet secundùm præscientiam, et secundùm comminationem.

Ad primum ergo dicendum quòd præscientia propriè dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundùm hoc ponitur species prophetiæ : prout autem dicitur respectu futurorum eventuum, sive secundùm quòd in seipsis sunt, sive secundùm quòd sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum quòd prophetia promissionis comprehenditur sub prophetiâ comminationis, quia eadem est ratio veritatis in utrâque. Denominatur tamen magis à comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam quàm ad subtrahendum promissa beneficia

Ad tertium dicendum quòd Isidorus distinguit prophetiam secundùm modum prophetandi : qui quidem potest distingui vel secundùm potentias cognoscitivas in homine ; quæ sunt sensus, imaginatio et intellectus ; et sic sumitur triplex visio quam ponit tam ipse quàm Augustinus, 12 sup. Gen. ad litt., cap. 6 et seq. ; vel potest distingui secundùm differentiam prophetici influxûs : qui quidem quantùm ad illustrationem intellectûs significatur per repletionem Spiritûs sancti, quam septimo loco ponit. Quantùm verò ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria ; scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco ; et *visionem*, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco ; et *extasim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantùm verò ad sensibilia signa ponit tria, quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exteriùs apparens visui, sicut *nubes*, quam ponit quarto loco ; aut est *vox* formata exteriùs ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco ; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam*, quam ponit sexto loco.

Articulus ii. — *Utrùm excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem, et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantùm.*—(*Inf., art.* 3, *corp., et* 3 *part., quæst.* 30, *art.* 2, *ad* 1, *et Ver. quæst.* 12, *art.* 12, *et Isai.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quàm ea quæ habet visionem intellectualem tantùm. Dicit enim Augustinus 12 super Genesim ad litt., cap. 9, in med., et habetur in Glossâ ordin. 1 ad Cor. 14, super illud : « Spiritus autem loquitur mysteria : Minùs est « propheta qui rerum quæ significantur, sola « ipsa signa in spiritu per rerum corporalium « imagines videt ; et magis est propheta, qui « solo earum intellectu est præditus, sed « maximè propheta est qui in utroque præcellit. » Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quantò virtus alicujus rei est major, tantò ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 2. Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem quàm illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus in prol. lib. Reg., circ. med., distinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat (putà Isaias, Jeremias, et alii hujusmodi), simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt ; non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritûs sancti scribentes (sicut Job, David, Salomon et hujusmodi). Ergo videtur quòd magis propriè dicuntur prophetæ illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quàm illi qui habent intellectualem tantùm.

4. Præterea, Dionysius dicit 1 cap. cœl.

Hierarch., parùm ante med., quòd *impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quòd non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed contra est quod Glossa dicit in principio Psalterii, quòd *ille modus prophetiæ dignior est cæteris, quando scilicet ex solâ Spiritûs sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur*.

Respondeo dicendum quòd dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipuè consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis. Unde quantò hujusmodi manifestatio est potior, tantò prophetia est dignior. Manifestum est autem quòd manifestatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quàm illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum : magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundùm quam in essentiâ Dei veritas conspicitur. Et inde est quòd prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundùm intellectualem visionem, est dignior quàm illa in quâ veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundùm imaginariam visionem.

Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior ; sicut in doctrinâ humanâ auditor ostenditur esse melioris intellectûs, qui veritatem intelligibilem à magistro nudè prolatam capere potest, quàm ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur 2 Reg. 23, 3 : *Mihi locutus est fortis Israel;* et postea subdit : *Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat*.

Ad primum ergo dicendum quòd quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem quàm ille qui habet alterum tantùm, quia perfectior est prophetia : et quantùm ad hoc loquitur Augustinus ut supra. Sed illa prophetia in quâ revelatur nudè intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Ad secundum dicendum quòd aliud est judicium de his quæ propter se quæruntur, et de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quantò virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tantò potior est; sicut medicus reputatur melior qui plures potest et magis à sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quæruntur nisi propter aliud, quantò agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tantò videtur esse majoris virtutis; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione propheticâ non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideò tantò potior est prophetia, quantò minùs eâ indiget.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minùs propriè recipit alicujus prædicationem; sicut cognitio patriæ est nobilior quàm cognitio viæ, quæ tamen magis propriè dicitur fides, propterea quòd nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate : et ideò magis propriè dicuntur prophetæ qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem; dummodò tamen sit eadem veritas utròbique revelata. Si verò lumen intellectuale alicui divinitùs infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundùm certitudinem veritatis divinæ ea quæ humanâ ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginariâ visione ducente in supernaturalem veritatem : cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum ; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex personâ Domini loquebantur, dicentes ad populum : *Hæc dicit Dominus*, quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt ; quorum plures loquebantur frequentiùs de his quæ humanâ ratione cognosci possunt, non quasi ex personâ Dei, sed ex personâ propriâ, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum quòd illustratio divini radii in vitâ præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini secundùm statum præsentis vitæ ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quæ communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitùs procurata : et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginariâ visione.

Articulus iii. — *Utrùm gradus prophetiæ possint distingui secundùm visionem imaginariam*. — (*Part.* 1, *qu.* 12, *art.* 2, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 2, *art.* 7, *ad* 2, *et Ver. qu.* 12, *art.* 13, *per tot., et art.* 14, *corp., et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gradus prophetiæ non possint distingui secundùm visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundùm id quod est propter aliud, sed secundùm id quod est propter se. In prophetiâ autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est, art. præc., ad 2. Ergo videtur quòd gradus prophetiæ non distinguantur secundùm imaginariam visionem, sed solùm secundùm intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundùm diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secùndum Glossam (Cassiod. sup. prolog. Hieron. in Psal.), in principio

Psalterii, prophetia consistit in dictis, et factis, et somnio, et visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundùm imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, et somnium, quàm secundùm dicta et facta.

Sed contra est quòd medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia *propter quid* est altior, eò quòd est per nobilius medium quàm scientia *quia est*, vel etiam quàm opinio. Sed visio imaginaria in cognitione propheticâ est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundùm imaginariam visionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est qu. præc., art. 2, prophetia in quâ per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in quâ revelatur supernaturalis veritas absque imaginariâ visione, et illam in quâ per lumen intelligibile absque imaginariâ visione dirigitur homo ad ea cognoscenda, vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quàm operatio : et ideò infimus gradus prophetiæ est cùm aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exteriùs facienda; sicut de Samsone dicitur Judicum 15, 14, quòd *irruit Spiritus Domini in eum : et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi; ita et vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta.* Secundus autem gradus prophetiæ est cùm aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone 3 Reg. 4, 32, quòd *locutus est parabolas, et disputavit super lignis à cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, et disseruit de jumentis et volucribus, et reptilibus, et piscibus ;* et hoc totum fuit ex divinâ inspiratione, nam præmittitur : *Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis.*

Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in quâ manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primò secundùm differentiam somnii, quod fit in dormiendo, et visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ, quia major vis prophetici luminis esse videtur quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quàm illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus invenit in dormiendo. Secundò autem diversificantur gradus prophetiæ quantùm ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maximè expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideò altior gradus prophetiæ videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem sive in vigilando, sive in dormiendo, quàm quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis, Gen. 41. In quibus etiam signis tantò videtur prophetia esse altior, quantò signa sunt magis expressa; sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ sicut dicitur Jerem. 1. Tertiò autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solùm videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem, quia per hoc ostenditur quòd mens prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem. Quartò autem potest attendi altitudo gradûs prophetalis ex conditione ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quàm si videatur in specie hominis : et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei, secundùm illud Isaiæ 6, 1 : *Vidi Dominum sedentem.*

Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginariâ visione ostenditur ; quæ tamen excedit rationem prophetiæ propriè dictæ, ut dictum est art. præc., ad 3. Et ideò consequens est quòd gradus prophetiæ propriè dictæ distinguantur secundùm imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum quòd discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundùm quòd judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideò ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 171, art. 2, prophetia non est per modum habitûs immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quòd uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundùm diversos gradus.

Ad tertium dicendum quòd dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundùm dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est : et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est, qu 171, art. 1.

Articulus iv. — *Utrùm Moyses fuerit excellentior omnibus Prophetis.* — (*Ver. quæst.* 12, *art.* 9, *ad* 2, *et art.* 4, *et Isai.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalt quòd *David dicitur propheta per excellentiam.* Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Josue 10, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiæ 38, quàm per Moysen, qui divisit mare Rubrum ; similiter etiam per Eliam, de quo dicitur Eccli. 48, 4 : *Quis poterit tibi similiter gloriari,*

qui sustulisti mortuum ab inferis? Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea, Matth. 11, 2 dicitur quòd *inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ.* Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. ult., 10 : *Non surrexit propheta ultrà in Israel, sicut Moyses.*

Respondeo dicendum quòd, licèt quantùm ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major.

In prophetiâ enim, sicut ex dictis patet, art. præç., et art. 1, quæst. 171, consideratur et cognitio tam secundùm visionem intellectualem quàm secundùm visionem imaginariam, et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior : primò quidem quantùm ad visionem intellectualem, eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 27. Unde dicitur, Num. 12, 8, quòd *palàm, et non per ænigmata Deum vidit.* Secundò quantùm ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solùm audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solùm in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. 33, 11, quòd *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Tertiò, quantùm ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex personâ Dei, quasi de novo legem proponens; alii verò Prophetæ loquebantur ad populum in personâ Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundùm illud Malachiæ 4, 4 : *Mementote legis Moysi servi mei.* Quartò quantùm ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur Deuter. ult., 10 : « Non surrexit ultra propheta in Israel, sic« ut Moyses, quem nôsset Dominus facie ad « faciem in omnibus signis atque portentis, « quæ misit per eum ut faceret in terrâ Ægy« pti Pharaoni, et omnibus servis ejus, uni« versæque terræ illius. »

Ad primum ergo dicendum quòd prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantùm ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginariâ visione; visio tamen Moysis fuit excellentior quantùm ad cognitionem Divinitatis, sed David plenius cognovit, et expressit mysteria incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum quòd illa signa illorum Prophetarum fuerunt majora secundùm substantiam facti, sed tamen miracula Moysis fuerunt majora secundùm modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum quòd Joannes pertinet ad novum Testamentum; cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelatè speculantes, ut habetur 2 ad Corinth. 3.

Articulus v. — *Utrùm aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis.* — (*Sup., quæst.* 173, *art.* 1, *corp., et* 3 *part., quæst.* 7, *art.* 8, *corp., et* 1 *Corinth.* 13, *lect.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, ut dictum est art. præc., vidit divinam essentiam; qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetæ.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor; et tamen ipse prophetam se nominat Matth. 13, 57, ubi dicit : *Non est propheta sine honore, nisi in patriâ suâ.* Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetæ.

4. Præterea, de Samuele dicitur Eccl. 46, 23 : *Exaltavit vocem suam de terrâ in prophetiâ delere impietatem gentis.* Ergo eâdem ratione alii sancti post mortem possunt prophetæ dici. Sed contra est quod 2 Petr. 1, sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

Respondeo dicendum quòd prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in scipsâ, sed in aliquibus suis effectibus, et adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum quàm per intelligibiles effectus : et talis maximè est visio prophetica, quæ fit per figuras et similitudines corporalium rerum.

Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundùm illud 2 ad Cor. 5, 6 : *Quamdiù in corpore sumus, peregrinamur à Domino.* Neutro autem modo beati sunt procul : unde non possunt dici prophetæ.

Ad primum ergo dicendum quòd visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis, unde adhuc erat videns procul : et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad secundum dicendum quòd angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum quòd Christus simul erat comprehensor et viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit ipsi ratio prophetiæ, sed solùm in quantum erat viator.

Ad quartum dicendum quòd etiam Samuel nondùm pervenerat ad statum beatitudinis. Unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Saüli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patriâ. Nec obstat quòd arte dæmonum hoc dicitur factum quia, etsi

dæmones animam alicujus sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divinâ virtute, ut dùm dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet; sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur 4 Reg. 1.

Quamvis etiam dici possit quòd non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex personâ ejus loquens; quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus prænuntiationem propheticam, secundùm opinionem Saülis et adstantium, qui ita opinabantur.

ARTICULUS VI. — *Utrùm gradus prophetiæ varientur secundùm temporis processum.* — (*Part.* 1, *qu.* 52, *art.* 5, *ad* 3, *et qu.* 12, *art.* 14, *ad* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd gradus prophetiæ varientur secundùm temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet, qu. præc., art. 2 et 4. Sed, sicut dicit Gregorius hom. 16 in Ezech., aliquant. à med., *per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.* Ergo et gradus prophetiæ secundùm processum temporis debent distingui.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata, denuntiantur et verbo et scripto; dicitur enim 1 Reg. 3, 1, quòd *ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus* (1), id est, rarus, qui tamen postea ad multos factus est: similiter etiam non inveniuntur libri Prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est: *Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis,* ut patet Isaiæ 8, 1, post quod tempus plures Prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quòd secundùm processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit, Matth. 11, 13: *Lex et Prophetæ usque ad Joannem prophetaverunt.* Postmodùm autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multò excellentius quàm fuerit in antiquis Prophetis, secundùm illud ad Ephes. 3, 5: *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum,* scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et Prophetis in spiritu.* Ergo videtur quòd secundùm processum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed contra est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est art. 4 huj. quæst., qui tamen alios Prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundùm temporis processum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 2 et 4 huj. quæst., et qu. præc., art. 2 et 4, prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cujus contemplationem non solùm in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundùm illud psal. 42, 3: *Emitte lucem tuam et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt.* Fides autem nostra in duobus principaliter consistit: primò quidem in verâ Dei cognitione, secundùm illud Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Secundò in mysterio incarnationis Christi, secundùm illud Joan. 14, 1: *Creditis in Deum, et in me credite.* Si ergo de prophetiâ loquamur, in quantum ordinatur ad finem Deitatis, sic quidem crevit secundùm res temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege et sub gratiâ. Nam ante legem, Abraham et alii patres propheticè sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde et Prophetæ nominantur, secundùm illud psal. 104, 15: *In Prophetis meis nolite malignari*, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentiùs quàm ante, quia jam oportebat circa hoc instituì non solùm speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi, Exod. 6, 2: *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum Adonai non indicavi eis*, quia scilicet præcedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentiâ unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ, cùm dictum est ei Exodi 3, 14: *Ego sum qui sum,* quod quidem nomen significatur à Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodùm verò tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundùm illud Matth. ult., 19: *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahæ, cujus tempore cœperunt homines à fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac verò facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione factâ Abrahæ: unde dictum est ei Gen. 26, 24: *Ego sum Deus Abraham, patris tui;* et similiter ad Jacob dictum est Gen. 28, 12: *Ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac.* Et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit; supra quam fundatur omnis alia Prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione factâ Apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundùm illud Matth. 16, 18: *Super hanc petram,* scilicet confessionis tuæ, *ædificabo Ecclesiam meam.*

Quantùm verò ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quòd quantò fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimùm plenius de hoc instructi fuerunt; post tamen plenius quàm ante, ut Apostolus dicit ad Ephes. 3.

Quantùm verò ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundùm temporis processum,

(1) Vulgata: *Sermo Domini erat pretiosus in diebus illis.*

sed secundùm conditionem negotiorum, quia, ut dicitur Proverb. 29, 18, *Cùm defecerit prophetia, dissipabitur populus*. Et ideò quolibet tempore instructi sunt homines divinitùs de agendis, secundùm quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum quòd dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantùm ad cognitionem hujus mysterii.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 18, de Civit. Dei, cap. 27 à med., « quemadmodùm regni Assyriorum « primo tempore extitit Abraham, cui pro« missiones apertissimè fierent; ita in occi« dentalis Babylonis, id est, Romanæ urbis, « exordio, quâ imperante fuerat Christus « venturus, in quo implerentur illa promissa « oracula Prophetarum, non solùm loquen« tium, verùm etiam scribentium in tantæ « rei futuræ testimonium solverentur, scili« cet promissiones Abrahæ factæ. Cùm enim « Prophetæ nunquàm ferè defuissent populo « Israel, ex quo ibi reges esse cœperunt, in « usum tantummodò eorum fuêre, non gen« tium. Quando autem ea scriptura prophe« tica manifestiùs condebatur quæ gentibus « quandoque prodesset, tunc oportebat inci« pere quando condebatur hæc civitas, « scilicet *Romana*, quæ gentibus imperaret.» Ideò autem maximè tempore Regum oportuit prophetis in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat : et ideò oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum quòd prophetæ prænuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit : et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, *non hoc dicitur, ut post Joannem excludat Prophetas. Legimus enim in Actibus Apostolorum, et Agabum prophetâsse, et quatuor virgines filias Philippi*. Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ : et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert, 5 de Civit. Dei, cap. 26, non procul à princ., quòd *Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum famâ crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit*.

QUÆSTIO CLXXV.

De raptu. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de raptu : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm anima hominis rapiatur ad divina; 2° utrùm raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam; 3° utrùm Paulus in raptu viderit Dei essentiam; 4° utrùm fuerit alienatus à sensibus; 5° utrùm fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo; 6° quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

Articulus primus. — *Utrùm anima hominis rapiatur ad divina.* — (*Ver. qu.* 13, *art.* 1, *et* 2 *ad Cor.* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim à quibusdam raptus, *ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio*. Est autem secundùm naturam hominis ut ad divina elevetur : dicit enim Augustinus in princ. Confess. : *Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit, 8 cap. de divin. Nom., à med. lect. 4, et cap. 9, ad fin. lect. 4, quòd justitia Dei in hoc attenditur quòd omnibus rebus distribuit secundùm suum modum et dignitatem. Sed quòd aliquis elevetur supra id quod est secundùm naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quòd non rapiatur mens hominis à Deo in divina.

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coactè, ut Damascenus dicit, lib. 2 de orth. Fid., cap. 30, circ. princ. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed contra est quod 2 ad Corinth. 12, 2, dicit Apostolus : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum* : ubi dicit Glossa (ordin. Petri Lombardi), *raptum, id est, contra naturam elevatum*.

Respondeo dicendum quòd raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est in arg. 3. *Violentum* autem *dicitur cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, à princ. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundùm propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideò oportet quòd ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter : uno quidem modo quantùm ad finem inclinationis; putà si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsùm, projiciatur sursùm; alio modo quantùm ad modum tendendi, putà si lapis velociùs projiciatur deorsùm quàm sit motus ejus naturalis.

Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam : uno modo quantùm ad terminum raptûs, putà quando rapitur ad pœnas, secundùm illud psal. 49, 22 : *Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat;* alio modo quantùm ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideò quando abstrahitur à sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur, dùm tamen hoc non fiat ex propriâ intentione; sicut accidit in somno, qui est secundùm naturam, unde non potest propriè raptus dici.

Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causâ contingere : uno modo ex causâ corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem

alienationem patiuntur; secundo modo ex virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis; tertio modo ex virtute divinâ, et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus, secundùm illud Ezech. 8, 3 : *Spiritus elevavit me inter cœlum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei.*

Sciendum tamen quòd rapi quandoque dicitur aliquis non solùm propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cùm aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita propriè dicitur.

Ad primum ergo dicendum quòd naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundùm illud Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed iste modus, quòd aliquis elevetur ad divina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum quòd ad modum et dignitatem hominis pertinet quòd ad divina elevetur, ex hoc ipso quòd homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quòd sic elevetur mens à Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum quòd verbum Damasceni est intelligendum quantùm ad ea quæ sunt per hominem facienda; quantùm verò ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quòd homo quâdam fortiori operatione elevetur : quæ quidem quantùm ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

ARTICULUS II. — *Utrùm raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quàm ad vim appetitivam.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd raptus magis pertineat ad vim appetitivam quàm ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius 4 cap. de div. Nom. (part. 1, lect. 10) : *Est autem extasim faciens divinus amor.* Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

2. Præterea, Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 3, circ. med., quòd *ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus verò, quem angelus solvit ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit.* Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud psal. 30, *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum,* dicit Glossa (interl. Aug.), in expositione tituli : « Extasis græcè, latinè dicitur excessus « mentis qui fit duobus modis, vel pavore « terrenorum, vel mente raptâ ad superna, « et inferiorum oblitâ. » Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra est quod super illud psal. 115 : *Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax*, dicit Glossa (ord. Aug.). « Dicitur « extasis, cùm mens non pavore alienatur, « sed aliquâ inspiratione revelationis sur- « sùm assumitur. » Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo et extasis sive raptus.

Respondeo dicendum quòd de raptu dupliciter loqui possumus : uno modo quantùm ad id in quod aliquis rapitur, et sic propriè loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solùm ad cognoscitivam. Dictum est enim art. præc. quòd raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur : ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile. Unde, propriè loquendo, ex hoc quòd homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantùm ad suam causam : et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quòd appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quòd ex violentiâ affectûs homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitivâ virtute, cùm scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solùm ad tertium cœlum, quod pertinet ad contemplationem intellectûs, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum quòd raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum à seipso, secundùm quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, putà cùm alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt : et secundum hoc Dionysius dicit quòd « divinus amor facit extasim, » in quantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas : unde postea subdit quòd *Etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia.* Quamvis etiam si expressè hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quòd amor esset causa raptûs.

Ad secundum dicendum quòd in homine est duplex appetitus; scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundùm appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermissis his ad quæ inclinat appetitus sensitivus; et sic Dionysius dicit in 4 de div. Nom., loco cit. in arg., quòd « Paulus ex vir- « tute divini amoris extasim faciente dicit : « Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me « Christus. » Alio modo quando prætermisso

appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem, et sic « ille qui porcos pavit, sub semetipso ceci« dit ; » et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptûs quàm primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentiâ appetitûs inferioris abstrahitur à motu appetitûs superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eò quòd voluntas potest resistere passioni, deficit à verâ ratione raptûs ; nisi fortè tam vehemens passio sit quòd usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quòd uterque excessus secundùm appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis : vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata à sensibus ; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum quòd sicut amor est motus appetitûs respectu boni, ita timor est motus appetitûs respectu mali. Unde eâdem ratione ex utroque potest causari excessus mentis ; præsertim cùm timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit 14 de Civit. Dei, cap. 7, à med., et cap 9.

Articulus III. — *Utrùm Paulus in raptu viderit Dei essentiam.* — (*Ver. quæst.* 13, *art.* 2, *et* 2 *Cor.* 12, *lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quòd est raptus usque ad tertium cœlum ; ita et de Petro legitur, Act. 10, quòd *cecidit super eum mentis excessus*. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quòd nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus : alioquin nunquàm ad vitæ hujus miseriam rediisset ; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab animâ glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem : quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur 1 ad Corinth. 13. Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 6 et 7, *secundùm visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur*. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, putà tertii cœli et paradisi, ut habetur 2 ad Cor. 12. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quàm ad visionem divinæ essentiæ.

Sed contra est quod Augustinus determinat in libro de Videndo Deum ad Paulinum, epist. 147, al. 112, cap. 13, quòd *ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hâc vitâ positis ; sicut à Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.*

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifestè Augustinus determinat, non solùm in libro de Videndo Deum, loco cit., sed etiam 12 super Genes. ad litt., cap. 28, (et habetur in Glossâ ord. sup. illud : *Usque ad tertium cœlum*) 2 ad Corinth. 12. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant : dicit enim se audivisse *ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.*

Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundùm illud Isa. 64, 5 : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparâsti diligentibus te.* Et ideò convenientiùs dicitur quòd Deum per essentiam vidit.

Ad primum ergo dicendum quòd mens humana divinitùs rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter : uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum ; alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus ; sicut fuit excessus David dicentis, psal. 115, 2 : *Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax.* Tertio modo ut contempletur eam in suâ essentiâ ; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis : et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

Ad secundum dicendum quòd divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in psal. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formæ immanentis : et sic beatos facit sanctos in patriâ. Alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est quæst. 171, art. 2, de lumine prophetiæ ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideò ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solùm secundùm quid. Et ideò talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei ; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum quòd nomine tertii cœli potest uno modo intelligi aliquid corporeum, et sic tertium cœlum dicitur cœlum empyreum, quod dicitur tertium respectu cœli aerei, et cœli siderei, vel potiùs respectu cœli siderei, et respectu cœli aquei sive chrystallini. Et dicitur raptus ad tertium cœlum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quòd locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa, cit. in princ. corp., dicit, 2 ad Corinth. 12, quòd *cœlum tertium est spirituale cœlum, ubi angeli et sanctæ animæ*

fruuntur Dei contemplatione; ad quod cùm dicit se raptum, signat quòd Deus ostendit ei vitam, in quâ videndus est in æternum. Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana : quæ potest dici tertium cœlum triplici ratione. Uno modo secundùm ordinem potentiarum cognoscitivarum ; ut primum cœlum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Daniel. 5; secundum autem cœlum sit visio imaginaria, putà quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi; tertium verò cœlum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit 12 super Genes. ad litt., cap. 28. Secundo modo potest dici tertium cœlum secundùm ordinem cognoscibilium; ut primum cœlum dicatur cognitio cœlestium corporum; secundum cognitio cœlestium spirituum ; tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cœlum contemplatio Dei secundùm gradus cognitionis quâ Deus videtur: quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ; secundus ad angelos mediæ; tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa cit. in princ. corp., 2 ad Corinth. 12, et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solùm se dicit raptum ad tertium cœlum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

Articulus iv. — *Utrùm Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.* — (*Part.* 1, *qu.* 12, *art.* 11, *corp., et Ver. quæst.* 10, *art.* 11, *corp., et quæst.* 13, *art.* 3, *corp., et ad* 4, *et art.* 5, *corp., et quodl.* 1, *art.* 1, *corp., et* 2 *Cor.* 12, *lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus in raptu non fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim Augustinus 12 super Gen. ad litt., cap. 28, circa med. : « Cur non credamus quòd tanto Apostolo doctori gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in quâ post hanc vitam vivendum est (1) in æternum? » Sed in illâ vitâ futurâ sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quòd fiat abstractio à sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus verè viator fuit, et continuè visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio à sensibus. Ergo nec fuit necessarium quòd in Paulo fieret abstractio à sensibus, ad hoc quòd essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus, postquàm Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illâ visione conspexerat; unde dicebat 2 ad Cor. 12, 4 : *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de Memoriâ et Reminiscentiâ, cap. 1, circa med. Ergo videtur quòd etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus à sensibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 27, in fin. : « Nisi ab hâc vitâ quisque quodammodò moriatur, sive omninò exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus à carnalibus sensibus, ut meritò nesciat, sicut Apostolus, ait, utrùm in corpore an extra corpus sit, cùm in illam rapitur et subvehitur visionem. »

Respondeo dicendum quòd divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quàm per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus judicat et ea disponit. Et ideò in omni operatione quâ intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quòd abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quòd à phantasmatibus abstrahatur; si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solùm omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cùm intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illùc advocetur, ita scilicet quòd nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quòd homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione à sensibus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., arg. 2, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus : unde secundùm ipsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est art. præc., ad 2. Et ideò non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multò ampliùs quàm aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundùm quam paulò minùs ab angelis minorabatur, ut dicitur ad Hebræos 2, dispensativè, et non propter aliquem defectum ex parte intellectûs. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum quòd Paulus, postquàm cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illâ visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas; sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in animâ quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

Articulus v. — *Utrùm anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata.* — (*Inf., art.* 6, *et Ver. quæst.* 13, *art.* 5, *corp., et* 2 *Cor.* 12, *lect.* 1, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita communiter. Nicolaius, *videndus est.*

anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostolus 2 ad Cor. 5 : *Quamdiù sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari super ejus essentiam, in quâ radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multò magis essentia animæ fuit separata à corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quàm vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitivæ, ut dictum est art. præc., ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multò magis oportebat quòd abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta. Ergo videtur quòd oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Paulinam de Videndo Deum, 147, al. 112, cap. 13, ante med. : « Non incredi- « bile est, etiam quibusdam sanctis nondùm « ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera « remanerent, eis istam excellentiam revela- « tionis fuisse concessam, » ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur à corpore.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divinâ elevatur homo ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est supra naturam, et ideò duo considerare oportet : primò quidem quid sit homini secundùm naturam; secundò, quid divinâ virtute in homine sit fiendum supra naturam.

Ex hoc autem quòd anima corpori unitur tanquàm naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quòd per conversionem ad phantasmata intelligat; quod quidem ab eâ non aufertur divinâ virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut dictum est art. 5 huj. quæst., ad 3. Manente autem hoc statu, aufertur ab animâ actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est art. præc. Et ideò in raptu non fuit necessarium quòd anima sic separaretur à corpore ut ei non uniretur quasi forma; fuit autem necessarium intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilium perceptione.

Ad primum ergo dicendum quòd Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantùm ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris; non autem quoad actum quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet, art. 3 huj. quæst., ad 2 et 3.

Ad secundum dicendum quòd potentia animæ virtute naturali non elevatur super modum convenientem essentiæ ejus; virtute tamen divinâ potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundùm speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum quòd vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ : et ideò non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut à potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

Articulus vi. — *Utrùm Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit à corpore separata.* — (*Ver. quæst.* 13, *art.* 5, *et* 2 *Cor.* 12, *lect.* 1, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse 2 ad Corinth. 12, 2 : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum.* Sed homo nominat compositum ex animâ et corpore : raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quòd ipse sciverit animam non fuisse per mortem à corpore separatam, præsertim quia hoc communiter à Doctoribus ponitur.

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quòd ipse scivit quo raptus fuerit, quia *in tertium cœlum.* Sed ex hoc sequitur quòd sciverit utrùm in corpore fuerit vel non, quia si scivit tertium cœlum esse aliquid corporeum, consequens est quòd sciverit animam suam non esse à corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quòd non omninò ignoraverit an anima fuerit à corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 28, *ipse in raptu vidit illâ visione Deum quæ vident sancti in patriâ.* Sed sancti ex hoc ipso quòd vident Deum, sciunt an animæ eorum sint à corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit

Sed contra est quod dicitur, 2 ad Cor. 12, 3 : *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit.*

Respondeo dicendum quòd hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse *usque ad tertium cœlum;* et aliquid nescire, scilicet *utrùm in corpore, an extra corpus;* quod quidem potest intelligi dupliciter : uno modo ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, sive extra corpus,* non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore an non; sed ad modum raptûs, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum animâ in tertium cœlum vel non, sed solùm anima; sicut Ezech. 8 dicitur quòd adductus est in visionibus Dei in Jerusalem. Et hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in prologo super Daniel., vers. fin., ubi dicit : *Denique et Apostolum nostrum* (scilicet dicebat Judæus) *non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse Sive in corpore, sive extra corpus, nescio.*

Sed hunc sensum reprobat Augustinus 12 super Gen ad litt., cap. 2, 3, 4 et 28, per hoc quòd Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse tertium cœlum id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cœli: alioquin si tertium cœlum nominavit phantasma tertii cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse verè tertium cœlum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum; et sic non poterat corpus ejus illùc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illùc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore. Et ideò oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit quòd fuerit raptus secundùm animam et non secundùm corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrùm scilicet fuerit sine corpore vel non.

Sed circa hoc diversimodè aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quòd Apostolus scivit quòd anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrùm esset passus alienationem à sensibus, vel etiam utrùm esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quòd fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum; quòd autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantùm aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quòd nescivit Apostolus utrùm anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel à corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt quòd Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum; sed postmodùm percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro: dicit enim in præsenti se scire quòd fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsenti nescire utrùm in corpore fuerit vel extra corpus.

Et ideò dicendum est quòd et priùs, et postea nescivit utrùm ejus anima fuerit à corpore separata. Unde Augustinus dicit 12 super Gen. ad. litt., cap. 5, post longam inquisitionem concludens: « Restat ergo for« tassè, ut hoc ipsum eum ignorâsse intelli« gamus, utrùm quando in tertium cœlum « raptus est, in corpore fuerit anima, quo« modò est anima in corpore, cùm corpus « vivere dicitur sive vigilantis, sive dormien« tis, sive in extasi à sensibus corporis alie« nati, an omninò de corpore exierit, ut « mortuum corpus jaceret. »

Ad primum ergo dicendum quòd per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur; et præcipuè anima, quæ est pars hominis eminentior.

Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit: *Scio hominem*, non dicit: *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet mortem divinitùs procuratam raptum dici; et sic Augustinus dicit 12 super Gen ad litt., cap. 3, à med.: *Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat?* Unde qui super hoc loquuntur magis conjecturaliter quàm per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus scivit vel illud cœlum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo; cùm hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum quòd visio Pauli in raptu quantùm ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantùm ad id quod videbatur; et quantùm ad aliquid dissimilis, scilicet quantùm ad modum videndi, quia non ita perfectè vidit sicut sancti qui sunt in patriâ. Unde Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 36, à med.: « Quamvis Apostolo « arrepto à carnis sensibus in tertium cœlum « hoc defuit ad plenam perfectamque co« gnitionem rerum, quæ angelis inest, quod « sive in corpore, sive extra corpus esset, « nesciebat: hoc utique non deerit receptis « corporibus in resurrectione mortuorum, « cùm corruptibile hoc induetur incorru« ptione. »

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem; et primo de gratia miraculorum. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem: et primò, de gratiâ linguarum; secundò, de gratiâ sermonis sapientiæ seu scientiæ.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrùm per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum; 2° de comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

Articulus primus. — *Utrùm illi qui consequebantur donum linguarum loquebantur omnibus linguis.* — (*1 Cor.* 14, *lect.* 1, *et lect.* 4, *à princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi qui consequebantur donum linguarum non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divinâ virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Joan. 2. Sed illi qui habuerunt donum linguarum meliùs loquebantur in propriâ linguâ; dicit enim Glossa ad Hebr. 1 (ord. sup. argumentum in eam Epist.), *non esse mirandum quòd Epistola ad Hebræos majore elucet facundiâ quàm aliæ, cùm naturale sit unicuique plus in suâ quàm in alienâ linguâ valere: cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit; hanc autem scripsit Hebraicâ linguâ.* Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum; et multò minùs Deus, qui ordinatiùs quàm natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur; unde super illud Act. 2: *Audiebat*

unusquisque linguâ suâ illos loquentes, dicit Glossa (ordin. Bedæ) *quòd linguis omnibus loquebantur vel suâ* (id est, Hebraicâ linguâ) *loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur.* Ergo videtur quòd non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur à Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundùm illud Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus omnes accepimus.* Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi unâ linguâ, nec etiam nunc fideles singuli nisi unâ linguâ loquuntur. Ergo videtur quòd discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra est quod dicitur Act. 2, 4, quòd *repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis;* ubi dicit Glossa Gregorii, hom. 30 in Evang., parùm ante med., quòd *Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit.*

Respondeo dicendum quòd primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent, secundùm illud Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes.* Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent : præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundùm illud Isa. 27, 6 : *Qui egrediuntur impetu à Jacob... implebunt faciem orbis semine.* Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes erant; nec de facili à principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maximè quia ad infideles mittebantur. Et ideò necessarium fuit ut super hoc eis divinitùs provideretur per donum linguarum; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Gen. 11, ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicitur 1 ad Cor. 12, 7 : *Manifestatio spiritûs datur ad utilitatem;* et ideò sufficienter et Paulus, et alii Apostoli fuerunt instructi divinitùs in linguis omnium gentium, quantùm requirebatur ad fidei doctrinam; sed quantùm ad quædam quæ superadduntur humanâ arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propriâ linguâ, non autem in alienâ : sicut etiam in sapientiâ et scientiâ fuerunt sufficienter instructi, quantùm requirebat doctrina fidei, non autem quantùm ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, putà de conclusionibus Arithmeticæ vel Geometriæ.

Ad secundum dicendum quòd, quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quòd per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quòd omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quòd ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solùm loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dùm aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur quàm ipsi ea proferrent : et ideò Glossa (ord. Bedæ) dicit Act. 2, quòd *majori miraculo factum est quòd ipsi omnium linguarum generibus loquerentur;* et Paulus dicit 1 ad Cor. 14, 18 : *Gratias ago Deo meo, quòd omnium vestrûm linguâ loquor.*

Ad tertium dicendum quòd Christus in propriâ personâ uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideò quamvis ipse absque dubio haberet perfectissimè scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quòd omnibus linguis loqueretur. Ideò autem, ut Augustinus dicit super Joann., tract. 32, circa med., *cùm et modò Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in quâ qui non est, non accipit Spiritum sanctum.*

ARTICULUS II. — *Utrùm donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundùm Philosophum in 3 Top., cap. 1, in explic loci 12. Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti; unde cantatur in Sequentiâ Pentecostes : *Ipse hodiè Apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito seculis;* prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundùm illud ad Hebr. 1, 1 : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis.* Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum Prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines : dicitur enim 1 ad Corinth. 14, 2 : *Qui loquitur linguâ, non hominibus loquitur, sed Deo...... qui* autem *prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et homo habet in potestate uti eo cùm voluerit : unde dicitur 1 ad Cor. 14, 18 : *Gratias ago Deo meo, quòd omnium vestrûm linguâ loquor.* Non autem sic est de dono prophetiæ, ut supra dictum est, qu. 171, art. 2. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quàm donum prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetiâ, quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum 1 ad Corinth. 12

ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ, maximè quantùm ad aliquam ejus partem.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 5 : *Major est qui prophetat quàm qui loquitur linguis.*

Respondeo dicendum quòd donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter : primò quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundùm imaginariam visionem apparent. Unde et Augustinus 12 super Gen. ad litt., cap. 8, comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra, quæst. 173, art. 2, quòd donum prophetiæ consistit in ipsâ illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quàm imaginaria visio, ut supra habitum est, qu. 174, art. 2, ita etiam excellentior est prophetia quàm donum linguarum, secundùm se consideratum. Secundò, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam quæ est nobilior quàm notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertiò, quia donum prophetiæ est utilius : et hoc quidem probat Apostolus, 1 ad Cor. 14, tripliciter : primò quidem, quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur; secundò, quantùm ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur; tertiò quantùm ad infideles, propter quos præcipuè esse videtur datum donum linguarum : qui quidem fortè eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos; sicut et Judæi reputaverunt ebrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. 2. Per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 174, art. 3, ad 1, ad excellentiam prophetiæ pertinet quòd aliquis non solùm illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem : ita etiam ad perfectionem operationis Spiritûs sancti pertinet quòd non solùm impleat mentem lumine prophetico, et phantasiam imaginariâ visione, sicut erat in veteri Testamento; sed etiam exteriùs linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda : quod totum fit in novo Testamento, secundùm illud 1 ad Cor. 14, 26 : *Unusquisque vestrûm psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim,* id est, propheticam revelationem, *habet.*

Ad secundum dicendum quòd per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundùm mentem : quod est nobilius quàm ordinari ad eum secundùm linguam. Dicitur autem quòd ille qui loquitur linguâ, non loquitur hominibus, id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum : unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum quòd revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda : unde ex ejus perfectione contingit quòd in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfectè per modum habitûs, sed imperfectè per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum : et ideò non repugnat imperfectioni hujus vitæ quòd perfectè et habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum quòd interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, in quantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundùm illud Dan. 5, 16 : *Audivi de te, quòd possis obscura interpretari et ligata dissolvere.* Unde interpretatio sermonum est potior quàm donum linguarum, ut patet per illud quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 5 : *Major est qui prophetat quàm qui loquitur linguis, nisi fortè interpretetur.* Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUÆSTIO CLXXVII.

De gratia gratis data quæ consistit in sermone. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de gratiâ gratis datâ, quæ consistit in sermone, de quâ dicit Apostolus 1 ad Corinth. 12, 8 : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ :* et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm in sermone consistat aliqua gratia gratis data; 2° quibus hæc gratia competat.

Articulus primus. — *Utrùm in sermone consistat aliqua gratia gratis data.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit in 4 de Doctr. christ., cap. 12, in princ. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quòd gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apostolus dicit 1 ad Corinth. 4, 20 : *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis, quia *si ex operibus, jam non est gratia,* ut dicitur ad Rom. 11, 9. Sed sermo datur alicui ex meritis : dicit enim Gregorius, lib. 11 Moral., cap. 9, exponens illud psal. 118 : *Ne auferas de ore meo verbum veritatis,* quod *verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit.* Ergo

videtur quòd donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quòd homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ, et sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est quod dicitur Eccli. 6, 5 : *Lingua eucharis*, id est, gratiosa, *in bono homine abundabit* (1). Sed bonitas hominis est ex gratiâ. Ergo etiam gratiositas sermonis.

Respondeo dicendum quòd gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est, 1-2, qu. 111, art. 1 et 4. Cognitio autem quam aliquis à Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertinet ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione : non solùm ut aliquis sic loquatur ut à diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quòd efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis.

Et hoc tripliciter : primò quidem ad instruendum intellectum, quod fit, dùm aliquis sic loquitur quòd doceat; secundò ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit, dùm aliquis sic loquitur quòd auditores delectet : quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei; tertiò ad hoc quòd aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere, quod fit, dùm aliquis sic loquitur quòd auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur linguâ hominis quasi quodam instrumento; ipse autem est qui perficit operationem interiùs. Unde Gregorius dicit in hom. Pentecostes, 30 in Evang., inter princ. et med., et lib. 29 Moral., cap. 13 : *Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassùm sonat.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut miraculosè Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari; ita etiam Spiritus sanctus excellentiùs operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritûs sancti : unde præmisit : *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem;* et de seipso præmiserat sup. cap. 2, 4 : *Sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritûs et virtutis.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directè hanc gratiam, sed solùm impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam; non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantùm gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quòd autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit 14 de Trinitate, cap. 1, à med., quòd *scire, quemadmodùm fides et piis opitulctur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare.* Et ideò non oportuit quòd poneret sermonem fidei; sed sufficit ponere sermonem scientiæ et sapientiæ.

Articulus II. — *Utrùm gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est art. præc. Sed docere competit mulieri : dicitur enim Proverb. 4, 3 : *Unigenitus fui coram matre meâ, et docebat me.* Ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quàm gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis quàm ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Judic. 4 de Deborâ; et 4 Reg. 22, de Oldâ prophetissâ, uxore Sellum; et Act. 21, de quatuor filiabus Philippi; Apostolus etiam dicit 1 ad Corinth. 11, 5 : *Omnis mulier orans, aut prophetans*, etc. Ergo videtur quòd multò magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea, 1 Petri 4, 10, dicitur : *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 34 : *Mulieres in Ecclesiis taceant;* et 1 ad Tim. 2, 12 : *Docere mulieri non permitto.* Hoc autem præcipuè pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

Respondeo dicendum quòd sermone potest aliquis uti dupliciter : uno modo privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo, et quantùm ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus; alio modo publicè alloquendo totam Ecclesiam, et hoc mulieri non conceditur. Primò quidem et principaliter propter conditionem fœminei sexûs, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. 3. Docere autem et persuadere publicè in Ecclesiâ non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos; magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. Secundò, ne animi hominum allician-

(1) Vulgata, *abundat.*

tur ad libidinem : dicitur enim Eccli. 9, 2: *Colloquium illius quasi ignis exardescit*. Tertiò, quia communiter mulieres non sunt in sapientiâ perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum quòd illa auctoritas loquitur de doctrinâ privatâ quâ pater filium erudit.

Ad secundum dicendum quòd gratia prophetiæ attenditur secundùm mentem illuminatam à Deo : ex quâ parte non est in hominibus sexuum differentia, secundùm illud ad Coloss. 3, 10 : « Induentes novum hominem, « qui renovatur secundùm imaginem ejus, « qui creavit eum, ubi non est masculus ne- « que fœmina. » Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum quòd gratiam divinitùs acceptam diversimodè aliqui administrant, secundùm diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundùm privatam doctrinam, non autem secundùm publicam.

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia linguarum. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de gratiâ miraculorum : et circa hoc quæruntur duo.

Primò, utrùm sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.

Secundò, quibus conveniat.

Articulus primus. — *Utrùm sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.* — (*3 contra, cap.* 154, *et Pot. qu.* 6, *art.* 4, *corp., fin., et art.* 9, *ad* 1, *et opusc.* 3, *cap.* 222.)

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quòd nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in animâ hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt, sicut legitur 4 Reg. 13, 21, quòd *quidam projecerunt cadaver in sepulcro Elisæi, quod cùm tetigisset ossa Elisæi, revixit homo, et stetit super pedes suos*. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundùm illud 1 ad Corinth. 11, 4 : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Sed operatio miraculorum fit etiam à spiritu immundo, secundùm illud Matth. 24, 24 : *Surgent pseudochristi, et pseudoprohetæ, et dabunt signa, et prodigia magna*. Ergo videtur quòd operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia, sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potiùs gratia gratis data quàm operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundum illud 1 ad Cor. 13, 2 : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam;* sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt : unde dicitur Matth. 13, 58 : *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum*. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

Sed contra est quod Apostolus 1 ad Corinth. 12, 9, inter alias gratias gratis datas dicit : *Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quòd notitia quam quis divinitùs accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis, ita necesse est quòd sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundùm illud Marc. ult., 20 : *Et sermonem confirmante, sequentibus signis*. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur; in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideò operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt : quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideò impossibile est quòd principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in animâ. Sed tamen hoc potest contingere quòd sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divinâ ad aliquid supernaturaliter cognoscendum : ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus suâ virtute facit. Quod quandoque quidem fit, præcedente oratione, sicut cùm Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. 9. Quandoque etiam non præcedente manifestâ oratione, sed Deo ad nutum hominis operante; sicut Petrus Ananiam et Sapphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. 5. Unde Gregorius dicit in 2 Dialogorum, cap. 30, à med., quòd *Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione*. Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde Josue 10, 12, cùm Josue dixisset quasi ex potestate : *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea : *Non fuit ante et postea tam lon-*

ga dies, obediente Domino voci hominis.

Ad secundum dicendum quòd ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi : de quibus Apostolus dicit 2 ad Thess. 2, quòd « adventus Antichristi « erit secundùm operationem Satanæ in omni « virtute, et signis, et prodigiis mendacibus ; » et, sicut Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, cap. 19, declinando ad finem, « ambigi solet « utrùm propterea dicta sint signa et pro« digia mendacia, quoniam mortales sensus « per phantasmata decepturus est, ut quod « non facit, facere videatur; an quia illa « ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad menda« cium pertrahent credituros. » Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes ; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in primâ parte, qu. 114, art. 4, dictum est. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divinâ ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum quòd in miraculis duo possunt attendi : unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ, et secundùm hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale : et secundùm hoc communiter dicuntur *signa* ; propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum quòd gratia sanitatum commemoratur seorsùm, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitas, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum quòd operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo : primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem; secundò, quia procedit ex Dei omnipotentiâ, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

Articulus ii. — *Utrùm mali possint miracula facere.* (*Part.* 1, *quæst.* 110, *art.* 4, *ad* 2, *et* 3 *part., quæst.* 43, *art.* 1 *et* 4, *corp., et Pot. quæst.* 6, *art.* 5, *ad* 9, *et art.* 9, *ad* 7, *et quodl.* 2, *art.* 6, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est art. præc., ad 1 Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundùm illud Joan. 11, 31 : *Scimus, quia peccatores Deus non audit ;* et Proverb. 28, 9, dicitur : *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Ergo videtur quòd mali miracula facere non possint.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundùm illud Matth. 17, 19 : *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic : Transi hinc, et transibit. Fides* autem *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi 2, 20, et sic non videtur quòd habeat propriam operationem. Ergo videtur quòd mali, qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundùm illud ad Hebr. 2, 4 : *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus;* unde et in Ecclesiâ aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quòd mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quàm mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multò minùs mali faciunt.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 ad Corinth. 13, 2 : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam ; charitatem autem non habuero, nihil sum.* Sed quicumque non habet charitatem, est malus, quia *hoc solum donum Spiritûs sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis,* ut dicit Augustinus 15 de Trinit., cap. 18, in princ. Ergo videtur quòd etiam mali possint miracula facere.

Respondeo dicendum quòd miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est; quædam verò sunt vera facta, sed non verè habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum : et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut supra dictum est, art. præc., ad 2.

Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divinâ : operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem; et hoc dupliciter : uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat : quod etiam interdùm per malos fit. Et secundùm hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. 7 : *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* etc., dicit Hieronymus : « Prophe« tare vel virtutes facere, et dæmonia ejicere, « interdùm non est ejus meriti qui operatur ; « sed invocatione nominis Christi hoc agit ut « homines Deum honorent, ad cujus invoca« tionem fiunt tanta miracula. »

Secundo autem modo non fiunt miracula nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vitâ eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim Act. 19, 11, 12, quòd *Deus faciebat virtutes per manus Pauli : et etiam super languidos deferebantur à corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores.*

Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti : quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 83, art. 16, cùm de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ,

quæ etiam ad malos se extendit : et ideò etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur. Unde Augustinus dicit super Joan., tract. 44, inter med. et fin., quòd *illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus*, id est, nondùm perfectè illuminatus, *nam peccatores exaudit Deus.* Quod autem dicitur, quòd oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantùm est ex merito peccatoris; sed interdùm impetrat ex misericordiâ Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est Publicanus, ut dicitur Lucæ 18, vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum quòd fides sine operibus dicitur esse mortua quantùm ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vitâ gratiæ. Nihil autem prohibet quòd res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum; et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum quòd miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde à malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquàm fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 79, à med. : « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus; boni Christiani per publicam justitiam; mali Christiani per signa publicæ justitiæ. »

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., loc. cit., « admonet nos Dominus ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt; » et sicut Augustinus ibidem dicit, « ideò non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse majora dona quàm in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur (1). »

QUÆSTIO CLXXIX.

De divisione vitæ in activam et contemplativam. — (*In duos articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de vitâ activâ et contemplativâ, ubi quadruplex consideratio occurrit; quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam; secunda de vitâ contemplativâ; tertia de vitâ activâ; quartâ de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrùm vita convenienter dividatur per activam et contemplativam; 2° utrùm hæc divisio sit sufficiens.

(1) Ita editi passim cum Mss. Editi Rom. aliæque veteres : *Ad quintum dicendum quòd, sicut ibidem Augustinus dicit*, etc., cùm tamen nullum habeatur quinto loco argumentum.

Articulus primus. — *Utrùm vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.* — (3, *dist* 35, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 1 *Ethic.*, *lect.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam : dicit enim Philosophus in 2 de Animâ, text. 37, quòd *vivere viventibus est esse.* Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quòd vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum sive speculativum et practicum, sunt differentiæ intellectûs, ut patet in 3 de Animâ, text. 46 et 49. Vivere autem est prius quàm intelligere : nam vivere inest viventibus primò secundùm animam vegetabilem, ut patet per Philosophum in 2 de Animâ, text. 34 et 59. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 7 et 8. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundùm illud Sap. 8, 16 : *Intrans in domum meam conquiescam cum illâ.* Ergo videtur quòd vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius super Ezech., hom. 14, parùm ante med., dicit : *Duæ sunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa.*

Respondeo dicendum quòd illa propriè dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maximè convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maximè inclinatur : et ideò unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maximè propriâ, ad quam maximè inclinatur; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quòd nutriuntur et generant (1); animalium verò in hoc quòd sentiunt et moventur; hominum verò in hoc quòd intelligunt et secundùm rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maximè delectatur, et cui maximè intendit, et in quo præcipuè vult quilibet convivere amico, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4, 9 et 12.

Quia ergo quidam homines præcipuè intendunt contemplatione veritatis, quidam verò intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quòd vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad primum ergo dicendum quòd propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriè ipsius; et ideò *vivere* dicitur *esse* viventium, ex eo quòd viventia per hoc quod habent *esse* per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum quòd vita universaliter sumpta non dividitur per activam et

(1) Al., *et generantur.*

contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quòd habet intellectum: et ideò eadem est divisio intellectûs et vitæ humanæ.

Ad tertium dicendum quòd contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominùs tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectûs, prout quælibet operatio dicitur motus, secundùm quod dicit Philosophus in 3 de Animâ, text. 28, quòd sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 7, ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet *rectum, circularem* et *obliquum*.

Articulus ii. — *Utrùm vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam.* — (*Sup., art.* 1, *et loc. ibi not., et* 3 *cont., cap.* 92.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim in 1 Ethic., cap. 5, à princ., dicit quòd tres sunt vitæ maximè excellentes, scilicet, *voluptuosa, civilis*, quæ videtur esse eadem activæ, et *contemplativa*. Insufficienter ergo videtur dividi vita per activam et contemplativam.

2. Præterea, Augustinus, 19 de Civit. Dei, cap. 2 et 19, ponit tria vitæ genera; scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quòd insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, vita hominis diversificatur, secundùm quòd homines diversis actionibus student. Sed plura quàm duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quòd vita debeat in plura membra dividi quàm in activum et contemplativum.

Sed contra est quòd istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob; activa quidem per Liam, contemplativa verò per Rachelem; et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa verò per Martham, ut Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, et hom. 14 in Ezech., ante med. Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quàm duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 2, divisio ista datur de vitâ humanâ, quæ quidem attenditur secundùm intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideò vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad primum ergo dicendum quòd vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

Ad secundum dicendum quòd media conficiuntur ex extremis, et ideò virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque verò activum.

Ad tertium dicendum quòd omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundùm rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis; si autem deserviant concupiscentiæ cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vitâ activâ. Humana verò studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUÆSTIO CLXXX.

De vita contemplativa. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitâ contemplativâ: et circa hoc quæruntur octo: 1° utrùm vita contemplativa pertineat tantùm ad intellectum, an consistat etiam in affectu; 2° utrùm ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales; 3° utrùm vita contemplativa consistat solùm in uno actu aut in pluribus; 4° utrùm ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis; 5° utrùm vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem; 6° de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat 4 cap. de divinis Nominibus; 7° de delectatione contemplationis; 8° de duratione contemplationis.

Articulus primus. — *Utrùm vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.* — (*Inf., art.* 2, *ad* 1, *et art.* 7, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 35, *qu.* 1, *art.* 2, *et Ver. qu.* 12, *art.* 2, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus in 2 Metaph., text. 3, quòd *finis contemplationis est veritas*. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quòd vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea, Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, in princ., et hom. 14 in Ezech., ante med., quòd *Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat*. Sed visio principii pertinet propriè ad intellectum. Ergo vita contemplativa propriè ad intellectum pertinet.

3. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., homil. 14, ante med., quòd *ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere*. Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quòd vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed contra est quod Gregorius ibidem, et lib. 6 Moral., cap. 18, dicit quòd *contempla-*

tiva vita est charitatem Dei et proximi totâ mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhærere. Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est, 1-2 qu. 23, art. 1 et 4. Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectivâ sive appetitivâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 1, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 12, art. 1, quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideò vita contemplativa quantùm ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum; quantùm autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 9, art. 1.

Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth. 6, 21: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum;* quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius, hom. 14 in Ezech., ante med., constituit vitam contemplativam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cùm adeptus fuerit id quod amat; ideò vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hoc ipso quòd veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis, et delectantis; et secundùm hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad secundum dicendum quòd ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius: unde Gregorius dicit super Ezechiel., loc. sup. cit., quòd *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit.*

Ad tertium dicendum quòd vis appetitiva movet non solùm membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est in corp. art.

Articulus II. — *Utrùm virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.* — (*Inf., quæst.* 181, *art.* 1, *ad* 3, *et art.* 2, *corp., et art.* 4, *ad* 1, *et quæst.* 182, *art.* 3, *corp., et opusc.* 17, *cap.* 7, *ad* 7, *et* 3 *cont., cap.* 37, *fin., et Phys.* 7, *lect.* 6, *col.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 14, ante med., quòd *contemplativa vita est charitatem Dei, et proximi totâ mente retinere.* Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia *plenitudo legis est dilectio,* ut dicitur ad Rom. 13, 10. Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, vita contemplativa præcipuè ordinatur ad Dei contemplationem; dicit enim Gregorius, super Ezech., loc. cit., quòd *calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescit.* Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis; dicitur enim Matth. 5, 8: *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et ad Hebr. 12, 14: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine quâ nemo videbit Deum.* Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit super Ezechiel. loc. cit., quòd *contemplativa vita speciosa est in animo;* unde significatur per Rachelem, de quâ dicitur Gen. 29 quòd *erat pulchra facie.* Sed pulchritudo animi attenditur secundùm virtutes morales, et præcipuè secundùm temperantiam, ut Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 43, 45 et 46. Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed contra est quòd virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, et loc. sup. cit., quòd *ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere.* Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

Respondeo dicendum quòd ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter: uno modo essentialiter; alio modo dispositivè. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. *Ad virtutes autem morales scire quidem,* quod pertinet ad considerationem veritatis, *parvam potestatem habet,* ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2, in princ., et lib. 10, cap. ult. Unde et ipse in 10 Ethic., cap. 7 et 8, virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam.

Dispositivè autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideò virtutes morales dispositivè ad vitam contemplativam pertinent.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., vita contemplativa habet motivum ex parte affectûs: et secundùm hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quòd virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum quòd sanctimonia, id est, munditia causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis; pax autem causatur ex justitiâ quæ est circa operationes, secundùm illud Isa. 32, 17: *Opus justitiæ pax;* in quantum scilicet

ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, in quantum causant pacem et munditiam.

Ad tertium dicendum quòd pulchritudo, sicut supra dictum est, quæst. 145, art. 2, consistit in quâdam charitate et debitâ proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur; ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideò in vitâ contemplativâ, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo: unde et Sap. 8, 2, de contemplatione sapientiæ dicitur: *Amator factus sum formæ illius.* In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participativè, in quantum scilicet participant ordinem rationis; et præcipuè int emperantia, quæ reprimit concupiscentias maximè lumen rationis obscurantes. Et inde est quòd virtus castitatis maximè reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereæ maximè deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit in lib. 1 Soliloquiorum, cap 10, circa med.

Articulus III. — *Utrùm ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.* — (3, *dist.* 35, *quæst.* 1, *art.* 2; *et* 4, *dist.* 5, *quæst.* 4, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore, lib. 1 de Contempl., cap. 3, distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quòd vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea, Apostolus, 2 ad Corinth. 3, 18, dicit: *Nos verò revelatâ facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eamdem claritatem.* Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea, Bernardus dicit in lib. 5 de Consider., cap. ult., à med., quòd *prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis.* Sed admiratio secundùm Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, ponitur species timoris. Ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus: nam de Mariâ, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Lucæ 10, 39, quòd *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius.* Ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed contra est quòd vita hìc dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Ergo si plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

Respondeo dicendum quòd de vitâ contemplativâ nunc loquimur, secundùm quòd ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium, 7 cap. de div. Nom., ante med. lect. 2, quòd angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, à quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem. quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum quòd cogitatio secundùm Richardum de Sancto Victore, loc. cit. in arg., videtur pertinere ad multorum inspectionem ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ: quamvis secundùm Augustinum, 14 de Trin., cap. 7, cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectûs. Meditatio verò pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem: et ad idem pertinet consideratio secundùm Bernardum, loc. cit. in arg., 3 et lib. 2, cap. 2, quamvis secundùm Philosophum in 3 de Animâ, text. 1, omnis operatio intellectûs consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis: Unde idem Richardus dicit, lib. 1 de Contempl., cap. 4, in princ., quòd *contemplatio est perspicax, et liber contuitus animi in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus: cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.*

Ad secundum dicendum quòd *speculatio*, ut Glossa Augustini (ord., lib. 15 de Trin., cap. 8, à princ.,) dicit ibidem, *dicitur à speculo, non à speculâ.* Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet: unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum quòd admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus r·i excedentis nostram facultatem: unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim, art. 1 huj. qu., quòd contemplatio in affectum terminatur.

Ad quartum dicendum quòd homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter: uno modo per ea quæ ab alio accipit: et sic quidem quantùm ad ea quæ homo à Deo accipit necessaria est oratio, secundùm illud Sapient. 7, 7: *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ;* quantùm verò ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundùm quod accipit ex voce loquentis; et lectio secundùm quòd accipit ex eo quod per Scripturam est

traditum. Alio modo necessarium est quòd adhibeat proprium studium : et sic requiritur meditatio.

Articulus iv. — *Utrùm vita contemplativa solùm consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis.* — (*Inf., art.* 7, *corp., et quæst.* 181, *art.* 4, *ad* 2, *et qu.* 182, *art.* 2, *corp.: et* 3, *dist.* 35, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa non solùm consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis, Dicitur enim in psal. 138, 14 : *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.* Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quòd ad vitam contemplativam pertineat non solùm divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, Bernardus, in lib. 5 de Considerat., cap. ult., à med., dicit quòd *prima contemplatio est admiratio majestatis ; secunda est judiciorum Dei ; tertia est beneficiorum ipsius ; quarta est promissorum.* Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia verò tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solùm consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore, lib. 1 de Contempl., cap. 6, distinguit sex species contemplationum : quarum prima est secundùm solam imaginationem, dùm attendimus res corporales ; secunda autem est in imaginatione, secundùm rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus : tertia est in ratione secundùm imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur ; quarta autem est in ratione secundùm rationem, quando scilicet animus in tendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit ; quinta autem est supra rationem, non tamen præter rationem, quando ex divinâ revelatione cognoscimus ea quæ humanâ ratione comprehendi non possunt; sexta autem est supra rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divinâ illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solùm respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vitâ contemplativâ quæritur contemplatio veritatis, in quantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectûs. Ergo in quâlibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, ante med., quòd *in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. 2, huj. quæst., ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter : uno modo principaliter; alio modo secundariò vel dispositivè. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 8, in med., quòd *contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum;* quæ quidem in futurâ vitâ erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfectè beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfectè, videlicet per speculum et in ænigmate : unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hìc incipit, ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus in 10 Ethic., cap. 6, 7 et 8, in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundùm illud ad Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* inde est quòd etiam contemplatio divinorum effectuum secundariò ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in libro de verâ Religione, cap. 29, parùm à princ., quòd *in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.*

Sic ergo ex præmissis, art. 1, 2 et 3 præcedentibus, patet quòd ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent : primò quidem virtutes morales ; secundò autem alii actus præter contemplationem; tertiò verò contemplatio divinorum effectuum ; quartum verò et completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum quòd David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum; unde alibi dicit psal. 142, 5 : *Meditatus sum in omnibus operibus tuis; et in factis manuum tuarum meditabar : expandi manus meas ad te.*

Ad secundum dicendum quòd ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

Ad tertium dicendum quòd per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo verò gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia : in tertio verò gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundùm intelligibilia; in quarto verò gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur; in quinto verò gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere

potest; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in quâ finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum quòd ultima perfectio humani intellectûs est veritas divina; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS V. — *Utrùm vita contemplativa secundùm statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ.* — (*Part.* 1, *qu.* 12, *art.* 2, *et* 1-2, *qu.* 93, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 2; *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 2, *art.* 7, *et* 3 *cont.*, *cap.* 47, *et Ver. qu.* 10, *art.* 1, *et quodl.* 2, *art.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa secundùm statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ, quia, ut habetur Genesis 32, 20, Jacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ. Ergo videtur quòd aliquis per contemplationem in præsenti vitâ possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Præterea, Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 17, versùs fin., « quòd viri contemplativi « ad semetipsos introrsùs redeunt, in eo quòd « spiritualia rimantur, et nequaquàm secum « rerum corporalium umbras trahunt, vel « fortassè tractas manu discretionis abigunt; « sed incircumscriptum lumen videre cupien- « tes, cunctas circumscriptionis suæ imagi- « nes deprimunt, et in eo quod super se con- « tingere appetunt, vincunt, quòd sunt.» Sed homo non impeditur à visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quòd necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quòd contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

3. Præterea, Gregorius in 2 Dialog., cap. 35, à med., dicit: « Animæ videnti Creatorem « angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei,» « scilicet beatus Benedictus, « qui in turri « globum igneum, angelos quoque ad cœlum « redeuntes videbat, hæc procul dubio cer- « nere nonnisi Dei lumine poterat.» Sed beatus Benedictus adhuc in præsenti vitâ vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, inter med. et fin.: « Quam- « diù in hâc mortali carne vivitur, nullus « ita in contemplationis virtute proficit, ut in « ipso in circumscripti luminis radio mentis « oculos infigat.»

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 12 super Genesim ad litt., cap. 27, circa fin., « nemo videns Deum vi- « vit istâ vitâ quâ mortaliter vivitur in istis « sensibus corporis; sed nisi ab hâc vitâ quis- « que quodammodò moriatur sive omninò « exiens de corpore, sive alienatus à carna- « libus sensibus, in illam non subvehitur vi- « sionem; » quæ supra diligentiùs pertractata sunt, qu. 175, art. 4 et 5, ubi dictum est de raptu: et in primo, ubi actum est de Dei visione, qu. 12, art. 2.

Sic ergo dicendum est quòd in hâc vitâ potest esse aliquis dupliciter: uno modo secundùm actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam; alio modo potest esse aliquis in hâc vitâ potentialiter, et non secundùm actum, in quantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu: et sic potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundùm quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Dionysius, in epistolâ ad Caium monachum (quæ est 1, circa med.), dicit, « si aliquis vi- « dens Deum, intellexit quod vidit, non ipsum « vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus.» Et Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, inter med. et finem, quòd « nequaquàm omnipo- « tens Deus jam in suâ claritate conspicitur; « sed quiddam sub illâ speculatur anima, « unde refota proficiat, et post ad visionis « ejus gloriam pertingat.» Per hoc ergo quod Jacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem,* non est intelligendum quòd Dei essentiam viderit, sed quòd formam, scilicet imaginariam, vidit, in quâ Deus locutus est ei: vel « quia « per faciem quemlibet agnoscimus, cogni- « tionem Dei faciem ejus vocavit, » sicut Glossa Gregorii (ord. lib. 24 Moral., cap. 5, à med.), ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quòd contemplatio humana secundùm statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 30. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis: et hoc non solùm in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius, 2 cap. cœlest. Hierarch. (implic., et cap. 1, à med.) quòd « angelo- « rum hierarchias manifestat nobis divina « claritas in quibusdam symbolis figuratis, « ex cujus virtute restituimur in simplum ra- « dium,» id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quòd *contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt*, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potiùs in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad tertium dicendum quòd ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quòd beatus Benedictus Deum in illâ visione per essentiam viderit; sed vult ostendere quòd quia *videnti Creatorem angusta est omnis creatura,* consequens est quòd per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri.

Unde subdit: *Quàmlibet enim parùm de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est.*

ARTICULUS VI. — *Utrùm operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum.* — (*Sup.*, *qu.* 179, *art.* 1, *ad* 3, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 15, *ad* 3, *et qu.* 10, *art.* 8, *ad* 10, *et op.* 20, *lib.* 3, *cap.* 2 *et* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, *circularem*, *rectum* et *obliquum*, 4 cap. de div. Nom., part. 1 lect. 7. Contemplatio enim tantùm ad quietem pertinet, secundùm illud Sap. 8, 16: *Intrans in domum meam conquiescam cum illâ.* Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundùm quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos motus quàm in animâ: dicit enim, loc. cit., motum *circularem* angeli esse *secundùm illuminationes pulchri et boni*. Motum autem *circularem* animæ secundùm plura determinat; quorum primum est *introitus animæ ab exterioribus ad seipsam;* secundum est *quædam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore, et ab exteriori occupatione;* tertium autem est *unio ad ea quæ supra se sunt.* Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam *rectum* motum angeli dicit esse, *secundùm quòd procedit ad subjectorum providentiam:* motum autem *rectum* animæ ponit in duobus: primò quidem in hoc *quòd progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam;* secundò autem in hoc *quòd ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur.* Sed etiam motum obliquum diversimodè utrisque determinat. Nam *obliquum* motum in angelis assignat ex hoc *quòd providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum; obliquum* autem motum animæ assignat ex eo *quòd anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffusè.* Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore, in lib. 1 de Contempl., cap. 5, ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cœli: « quorum quædam nunc « ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur; et hoc sæpiùs repetere « videntur: alia verò dextrorsùm, vel sinistrorsùm divertunt multoties: quædam « verò moventur in anteriora vel posteriora « frequenter; alia verò quasi in gyrum vertuntur secundùm latiores vel contractiores circuitus: quædam verò quasi immobiliter suspensa in uno loco manent.» Ergo videtur quòd non sint solùm tres motus contemplationis.

In contrarium est auctoritas Dionysii, cit. in arg. 1.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra, quæst. præc., art. 1, ad 3, operatio intellectûs, in quâ contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundùm quòd motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 28. Quia verò per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quòd etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundùm similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores, et primi sunt locales, ut probatur in 8 Phys., text. 55 et 57. Et ideò sub eorum similitudine potissimè operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ: nam quidam est *circularis*, secundùm quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est *rectus*, secundùm quem aliquid procedit ab uno in aliud; tertius autem est *obliquus*, quasi compositus ex utroque. Et ideò in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis, secundùm quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum quòd motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus; sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum quòd homo convenit in intellectu cum angelis in genere; sed vis intellectiva est multò altior in angelo quàm in homine: et ideò alio modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare; secundùm quòd diversimodè se habent ad uniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundùm duo. Primò quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum: secundò quia non intelligit veritatem intelligibilium discursivè, sed simplici intuitu. Intellectus verò animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideò Dionysius motum *circularem* in angelis assignat, in quantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum; sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In animâ verò, antequàm ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quòd duplex ejus difformitas amoveatur. Primò quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. et hoc est quòd primò ponit in motu circulari animæ *introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam.* Secundò autem oportet quòd removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis; et hoc idem contingit secundùm quòd omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis: et hoc est quod secundò dicit, quòd *necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius*, ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus

in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hâc operatione animæ non est error; sicut patet quòd circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis, tertiò ponitur uniformitas conformis angelis, secundùm quòd prætermissis omnibus, in solâ Dei contemplatione persistit: et hoc est quod dicit: *Deinde sic uniformis facta unitè, id est*, conformiter, *unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur.* Motus autem *rectus* in angelis accipi non potest secundùm id quòd in considerando procedat ab uno in aliud, sed solùm secundùm ordinem suæ providentiæ, secundùm scilicet quòd angelus superior inferiores illuminat per medios: et hoc est quod dicit quòd *in directum moventur angeli, quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes*, id est, secundùm ea quæ secundùm rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum* motum ponit in animâ secundùm hoc quòd ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem motum ponit in angelo compositum ex recto et circulari, in quantum secundùm contemplationem Dei inferioribus providet; in animâ autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum quòd illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundùm differentiam ejus quod est sursùm et deorsùm, dextrorsùm et sinistrorsùm, ante et retrò, et secundùm diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo: nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si fit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundùm sursùm et deorsùm; si verò sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundùm dextrorsùm et sinistrorsùm; si verò sit à causis in effectus, erit ante et retrò; si verò sit secundùm accidentia, quæ circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est à sensibilibus ad intelligibilia, secundùm ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundùm illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet, in solut. præc. Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quòd Dionysius multò sufficientiùs et subtiliùs motum contemplationis describit.

Articulus vii. — *Utrùm contemplatio delectationem habeat.* — (1-2, *quæst.* 3, *art.* 5, *corp.; et* 4, *dist.* 5, *quæst.* 15, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quòd delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen; dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 14, inter med. et fin., quòd *anima, cùm contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modò quasi exsuperat, quia intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modò succumbit, quia degustando iterùm deficit.* Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4. Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Ergo videtur quòd vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem; unde Genes. 32 dicitur quòd Jacob postquàm dixerat: *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede, eò quòd tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit. Ergo videtur quòd in vitâ contemplativâ non sit delectatio.

Sed contra est quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium*; et Gregorius dicit super Ezech., loc. sup. cit., quòd *contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est.*

Respondeo dicendum quòd aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundùm propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundùm suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit quòd *omnes homines naturâ scire desiderant*, et per consequens in cognitione veritatis delectantur: et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quòd sine difficultate aliquis contemplatur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur: sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solùm ex eo quòd ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quòd videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipuè consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est art. 1 huj. quæst., et art. 2, ad 1, inde est quòd in vitâ contemplativâ non solùm est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

Et quantùm ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quàm carnalis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 31, art. 5, cùm de passionibus ageretur; et ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in ps. 33, 6, dicitur: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.*

Ad primum ergo dicendum quòd vita contemplativa, licèt essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quòd etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet *esse* in affectu, dùm scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ

ampliùs excitat amorem. Unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, circa med., quòd *cùm quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit*. Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solùm divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum quòd contentio vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, sed in re pro quâ quis pugnat, cùm eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in eâ delectatur; sicut Augustinus dicit in 8 Confess., cap. 3, ante med., quòd *quantò fuit majus periculum in prælio, tantò majus est gaudium in triumpho*. Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sex ex defectu nostri intellectûs et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundùm illud Sap. 9, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*. Et inde est quòd quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat; sed magis odit proprium defectum et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo, Rom. 7, 24 : *Infelix ego homo : quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Unde et Gregorius dicit super Ezech., loc. cit. in arg. : *Cùm Deus jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit*.

Ad tertium dicendum quòd contemplatio Dei in hâc vitâ imperfecta est respectu contemplationis patriæ : et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de quâ dicitur in psal. 35, 9 : *Torrente voluptatis tuæ potabis eos*. Sed contemplatio divinorum quæ habetur in viâ, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni aliâ contemplatione, quantùmcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit in 1 de Partibus animalium, cap. 5, circ. princ. : *Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias : sed etsi secundùm modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent quàm quæ apud nos omnia*. Et hoc est etiam quòd Gregorius dicit super Ezechiel., loc. supra cit. : *Contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit*.

Ad quartum dicendum quòd Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia *necesse est ut debilitato amore seculi, convalescat aliquis ad amorem Dei*, ut Gregorius dicit super Ezechiel., loc. cit. Et ideò *post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet atque alius claudicat : omnis enim qui uno pede claudicat, solùm illi pedi innititur quem sanum habet* (ut subjungit).

Articulus viii. — *Utrùm vita contemplativa sit diuturna*. — (*Part*. 1, *quæst*. 20, *art*. 4, *ad* 3; *et* 3, *dist*. 35, *quæst*. 1, *art*. 4, *qu*. 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundùm illud 1 ad Cor. 13, 8 : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*. Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseundo degustat : unde Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 40, parùm ante fin. : *Intromittis me in affectum multùm inusitatum introrsùs, ad nescio quam dulcedinem; sed recido in hæc ærumnosis ponderibus*. Gregorius etiam, in 5 Moral., cap. 23, ad fin., exponens illud Job 4 : *Cùm spiritus, me præsente, transiret*, dicit : *In suavitate contemplationis intimæ non diù mens figitur, quia ad semeptisam ipsâ immensitate luminis reverberatâ revocatur*. Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. *Vita* autem *contemplativa est melior quàm secundùm hominem*, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, ad fin. Ergo videtur quòd vita contemplativa non sit diuturna.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. 10, 43 : *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab eâ*, quia, ut Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, à med., *contemplativa hìc incipit, ut in cœlesti patriâ perficiatur*.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici diuturnum dupliciter : uno modo secundùm suam naturam; alio modo quoad nos. Secundùm se quidem manifestum est quòd vita contemplativa diuturna est dupliciter : uno modo eò quòd versatur circa incorruptibilia et immobilia; alio modo, quia non habet contrarium : delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in 1 Topic., cap. 13, in explic. loci 2.

Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundùm actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundùm intellectum, unde potest post hanc vitam durare : tum etiam quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continuè persistere possumus, sicut Philosophus dicit in 10 Ethicor., cap. 7, parùm à princ.

Ad primum ergo dicendum quòd modus contemplandi non est idem hìc et in patriâ; sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in quâ habet et principium et finem : et hoc est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, post med. : *Contemplativa hìc incipit, ut in cœlesti patriâ perficiatur, quia amoris ignis, qui hìc ardere inchoat, cùm ipsum, quem amat, viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit*.

Ad secundum dicendum quòd nulla actio potest diù durare in suî summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius, cap. 4 de divin. Nom., part. 1 lect. 7, et cap. 3 cœl. Hierarch., ante med.,

sicut supra positum est, art. 6 huj. qu., ad 2. Unde etsi quantùm ad hoc contemplatio diù durare non possit, tamen quantùm ad alios contemplationis actus potest diù durare.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundùm hoc quòd aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis et impassibilis in se : et ideò actio ejus potest esse diuturnior.

QUÆSTIO CLXXXI.

De vita activa. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de vitâ activâ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam; 2° utrùm prudentia pertineat ad vitam activam; 3° utrùm doctrina pertineat ad vitam activam; 4° de diuturnitate vitæ activæ

Articulus primus. — *Utrùm omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.* — (*Sup., quæst.* 80, *art.* 2, *corp., et opusc.* 17, *cap.* 7, *ad* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solùm in his quæ sunt ad alterum : dicit enim Gregorius super Ezech., hom. 14, parùm ante med., quòd *activa vita est panem esurienti tribuere;* et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit : *Et quæ singulis quibuscumque expediunt, dispensare.* Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solùm secundùm justitiam, et partes ejus, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 1 et 2; et 1-2, qu. 60, art. 2 et 3. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, à med., quòd *per Liam, quæ fuit lippa, sed fecunda, significatur vita activa : quæ dùm occupatur in opere, minus videt; sed dùm modò per verbum, modò per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat.* Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quàm ad virtutes morales. Ergo videtur quòd actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut supra dictum est, quæst. præc , art. 2, virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quòd virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 3 de summo Bono, cap. 15, parùm à princ. : *In activâ vitâ priùs per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativâ jam purâ mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat.* Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 179, art. 1, vita activa et contemplativa distinguuntur secundùm diversa studia hominum intendentium ad diversos fines : quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ; aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa.

Manifestum est autem quòd in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2, circa princ., et lib. 10, cap. ult., quòd *ad virtutem quidem scire, parùm aut nihil prodest.* Unde manifestum est quòd virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus, in 10 Ethic., cap. 7 et 8, virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum quòd inter virtutes morales præcipua est justitia, quâ aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat in 5 Ethic., cap. 1, à med. Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solùm, sed quia in his principaliùs consistit.

Ad secundum dicendum quòd per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum : quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad tertium dicendum quòd sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodò in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solùm prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vitâ contemplativâ. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquàm secundùm se bonis, non autem tanquàm disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam.

Quamvis etiam dici possit quòd vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

Articulus II. — *Utrùm prudentia pertineat ad vitam activam.* — (*Sup., quæst.* 80, *art.* 2, *corp., et præsenti quæst., art.* 1, *corp., et opusc.* 17, *cap.* 7, *ad* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, à med., quòd *activa vita, dùm occupatur in opere, minùs videt;* unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, ut rectè judicet homo de agendis. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, art. præc., ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quòd prudentia

non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit 19 de Civit. Dei, cap. 2 et 19.

Sed contra est quòd Philosophus 10 in Ethic., cap. 8, prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 3, et 1-2, quæst. 18, art. 7, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipuè in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut *ille qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur quàm mœchus*, secundùm Philosophum, in 5 Ethic., cap. 2, parùm à princ. Manifestum est autem quòd cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem; est enim *recta ratio agibilium*, sicut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est, art. præc., ad 3, quòd virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directè pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia propriè sumatur, secundùm quod Philosophus de eâ loquitur.

Si autem sumatur communiùs, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantùm ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam, secundùm quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. de *quatuor virtutibus unde omnia officia manant*, quòd *qui acutissimè et celerrimè potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus esse haberi solet*.

Ad primum ergo dicendum quòd operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 18, art. 4 et 6, et ideò ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsâ cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum quòd occupatio exteriorum rerum facit hominem minùs videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ à sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt, sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clarè videre in judicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem, quia *ubi intenderis, ibi ingenium valet*, ut Sallustius dicit, in Conjur. Catil., circa princ. orat. Cæsaris.

Ad tertium dicendum quòd prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantùm ad hoc quòd in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materiâ autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantùm ad ea circa quæ occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICULUS III. — *Utrùm docere sit actus vitæ activæ an contemplativæ.* — (3, *dist.* 35, *qu.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 1, *ad* 3, *et Ver. qu.* 11, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius super Ezech. hom. 5, inter med. et fin., quòd *viri perfecti bona cœlestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt*. Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ: dicit enim Philosophus in princ. Metaphys., cap. 1, à med., quòd *signum scientis est posse docere*. Cùm ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quòd etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et oratio. Sed oratio, quâ quis orat pro alio, nihilominùs pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quòd aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, parùm ante med.: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verba sapientiæ nescientem docere.*

Respondeo dicendum quòd actus doctrinæ habet duplex objectum: fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptûs. Est ergo unum objectum doctrinæ id quod est materia, sive objectum interioris conceptionis: et quantùm ad hoc objectum quandoque doctrinæ pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam.

Ad activam quidem, quando homo interiùs concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interiùs concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit in lib. de Verb. Domini, serm. 27, cap. 1, circa fin.: *Eligant sibi partem meliorem*, scilicet vitæ contemplativæ, *vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem*, ubi manifestè dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere.

Aliud verò objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis: et sic objectum doctrinæ est ipse audiens: et quantùm ad hoc objectum omnis doctrinæ pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa expressè loquitur de doctrinâ quantùm ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

Ad secundum dicendum quòd habitus et actus communicant in objecto: et ideò manifestè illa ratio procedit ex parte materiæ in-

terioris conceptionis. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quòd possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum quòd ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solùm erga Deum, qui est intelligibilis veritas; sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

Articulus iv. — *Utrùm vita activa maneat post hanc vitam.* — (*Part. 1, quæst. 20, art. 4, ad 3, et 1–2, quæst. 67, art. 1, ad 2; et 3, dist. 35, quæst. 1, art. 4, quæst. 3, et 3 cont., cap. 63, fin., et Ver. quæst. 11, art. 4, ad 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est, art. 1 huj. quæst. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit in 14 de Trinit., cap. 9. Ergo videtur quòd vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est art. præc. Sed in futurâ vitâ, in quâ similes erimus angelis, poterit esse doctrina; sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium, 7 cap. de Cœl. Hier., inter med. et fin. Ergo videtur quòd vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior : dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 5, à med., quòd *in vitâ activâ fixi permanere possumus; in contemplativâ autem intentâ mente manere nullo modo valemus.* Ergo multò magis vita activa potest manere post hanc vitam quàm contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, post med. : *Cum præsenti seculo vita aufertur activa; contemplativa autem hìc incipitur, ut in cœlesti patriâ perficiatur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam; in futurâ autem vitâ beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum : et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit in fine de Civit. Dei, *ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus.* Et in eodem libro præmittit, ibid., quòd *ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur : hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 1, quæst. 67, art. 1, virtutes morales manebunt non secundùm actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundùm actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt, secundùm quòd constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solùm ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum quòd vita contemplativa, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, præcipuè consistit in contemplatione Dei : et quantùm ad hoc unus angelus alium docet : quia, ut dicitur Matth. 18, 10, de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quòd *semper vident faciem Patris;* sic et in futurâ vitâ nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum sicuti est,* ut habetur 1 Joan. 3, 2. Et hoc est quod Jerem. 31, 34, dicitur : *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens : Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum.* Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo : et secundùm hoc habent aliquid de vitâ activâ, quamdiù mundus durat, ex hoc quòd administrationi inferioris creaturæ intendunt : quod significatur per hoc quòd Jacob vidit angelos in scalâ ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius 2 Moral., cap. 2, circa med., *non sic à divinâ visione foràs exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur.* Et ideò in eis non distinguitur vita activa à contemplativâ, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantùm ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundùm ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed quantum ad visionem Dei.

Ad tertium dicendum quòd durabilitas vitæ activæ in statu præsenti excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundùm se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius, quòd *ipsâ suâ infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur.*

QUÆSTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quæ sit potior vel dignior; 2° quæ sit majoris meriti; 3° utrùm vita contemplativa impediatur per activam; 4° de ordine utriusque.

Articulus primus. — *Utrùm vita activa sit potior quàm contemplativa.* — (*Inf., quæst. 188, art. 5, et 1–2, quæst. 57, art. 1, corp., et 2, dist. 35, quæst. 1, art. 4; et 3 cont., cap. 63, fin., et cap. 133, et Ver. quæst. 11, art. 4, et opusc. 17, cap. 7, ad 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa. *Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius et melius,* ut Philosophus dicit in 3 Topic., cap. 1, in Explic. loci 11. Sed vita

activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti: unde Augustinus dicit 19 de Civit. Dei, cap. 19, in med., quòd *in actione non amandus est honor in hâc vitâ, sive potentia*. Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiorem; sicut militaris tanquàm potior præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativâ, ut patet per illud quod dicitur Moysi, Exod. 21, 23: *Descende, et contestare populum, ne fortè velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum*. Ergo vita activa est potior quàm contemplativa.

3. Præterea, nullus debet abstrahi à majori, ut applicetur minoribus: Apostolus enim dicit 1 ad Corinth. 12, 31: *Æmulamini charismata meliora*. Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ, et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

Sed contra est quod Dominus dicit Lucæ 10, 43: *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab eâ*. Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quàm activa.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet, aliquid secundùm se esse excellentius, quod tamen secundùm quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quòd vita contemplativa simpliciter melior est quàm activa. Quod Philosophus in 10 Ethic., cap. 7 et 8, probat octo rationibus: quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundùm illud quod est optimum in ipso, scilicet secundùm intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur *visum principium*; vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit 6 Moral., cap. 18, à princ. Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licèt non quantùm ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est, quæst. 180, art. 8, ad 2, et quæst. præc., art. 4, ad 3, unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secùs pedes Domini assiduè sedens. Tertia, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quàm activæ: unde Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom., serm. 26, cap. 2, ante med., quòd *Martha turbabatur, Maria epulabatur*. Quarta, quia in vitâ contemplativâ est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget: unde dicitur Luc. 10, 41: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima*. Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in psal. 26, 4, dicitur: *Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini*. Sexta, quia vita contemplativa consistit in quâdam vacatione et quiete, secundùm illud psal. 45, 2: *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*. Septima, quia vita contemplativa est secundùm divina, vita autem activa est secundùm humana: unde Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom., serm. 27, cap. 2, circa med.: *In principio erat Verbum: Ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est: Ecce cui Martha ministrabat*. Octava, quia vita contemplativa est secundùm id quod est magis proprium homini, scilicet secundùm intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes; unde in psalmo 35, 8, postquàm dictum est: *Homines et jumenta salvabis, Domine*, subditur id quod est hominibus speciale: *In lumine tuo videbimus lumen*.

Nonam rationem addit Dominus, Luc. 10, 43, cùm dicit: *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab eâ;* quod exponens Augustinus in lib. de Verbis Dom., loc. cit., dicit: « Non tu malam, sed illa meliorem. Au« di unde meliorem: quia non auferetur ab « eâ; à te autem auferetur aliquando onus « necessitatis: æterna est dulcedo veritatis. »

Secundùm quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosophus dicit in 3 Topic., cap. 2, in explic. loci 40, quòd *philosophari est melius quàm ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti*.

Ad primum ergo dicendum quòd ad prælatos non solùm pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vitâ contemplativâ; unde Gregorius dicit in Pastorali, part. 2, cap. 1: *Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus*.

Ad secundum dicendum quòd vita contemplativa in quâdam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 3, à med., quòd *vita contemplativa ad quamdam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna;* et Boet. dicit in 5 de Consolatione, prosâ 2, circ. med.: *Humanas animas liberiores esse necesse est, cùm se in mentis divinæ speculatione conservant; minùs verò, cùm dilabuntur ad corpora*. Unde patet quòd vita activa non directè præcipit vitæ contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quàm dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit super Ezech., loc. cit., quòd *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur*.

Ad tertium dicendum quòd ad opera vitæ activæ interdùm aliquis à contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ, non tamen hoc modo quòd cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 19, in fin.: « Otium sanctum quærit « charitas veritatis, negotium justum, scili« cet vitæ activæ, suscipit necessitas chari« tatis: quam sarcinam si nullus imponit, « percipiendæ atque intuendæ vacandum est « veritati; si autem imponitur, suscipienda « est propter charitatis necessitatem. Sed nec « sic omninò veritatis delectatio deserenda

« est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. » Et sic patet quòd cùm aliquis à contemplativâ vitâ ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

Articulus ii. — *Utrùm vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa.* — (3, *dist.* 35, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundùm illud 1 ad Corinth. 3, 8 : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem.* Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ verò quies : dicit enim Gregorius super Ezech., hom. 14, à med. : *Omnis qui ad Deum convertitur, priùs necesse est ut desudet in labore; id est, Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat.* Ergo vita activa est majoris meriti quàm contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis : unde super illud Joan. ult.: *Sic eum volo manere donec veniam*, dicit Augustinus, tract. 124, inter med. et fin. : « Hoc apertiùs dici potest : Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo; inchoata verò contemplatio maneat donec venio, perficienda cùm venero; » et Gregorius dicit super Ezech., loc. sup. cit., quòd *contemplativa hic incipit, ut in cœlesti patriâ perficiatur.* Sed in illâ futurâ vitâ non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quàm vita activa; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit super Ezech. (colligitur ex hom. 12, aliquant. ante fin.), quòd *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum.* Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quòd vita contemplativa non sit majoris meriti quàm activa.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, ante med.: *Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora.*

Respondeo dicendum quòd radix merendi est charitas, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. ult., art. 4. Cùm autem charitas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, quæst. 25, art. 1, Deum diligere secundùm se est magis meritorium quàm diligere proximum, ut ex supra dictis patet, quæst. 27, art. 8; et ideò illud quod directiùs pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quàm id quod directè pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directè et immediatè pertinet ad dilectionem Dei; dicit enim Augustinus, 19 de Civit. Dei, cap. 19, in fin., quòd *otium sanctum,* scilicet contemplativæ vitæ, *quærit charitas veritatis*, scilicet divinæ, cui potissimè vita contemplativa insistit, sicut dictum est, quæst. præc., art. 4, ad 2. Vita autem activa directiùs ordinatur ad dilectionem proximi, quia *satagit circa frequens ministerium,* ut dicitur Luc. 10. Et ideò ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quàm activa. Et hoc est quod Gregorius, super Ezech., hom. 3, parùm ante med., dicit : « Contemplativa major est merito quàm activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa verò sapore intimo venturam jam requiem degustat, » scilicet in contemplatione Dei.

Potest tamen contingere quòd aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quàm alius in operibus vitæ contemplativæ; putà si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdùm sustinet à dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari ; sicut Apostolus dicebat ad Roman. 9, 3 : *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis :* quod exponens Chrysostomus in lib. 1 de Compunctione, cap. 7, vers. fin., dicit : *Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursùs idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret.*

Ad primum ergo dicendum quòd labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis; sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum; sed multò expressius ejus signum est quòd aliquis, prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum quòd in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum; et ideò non relinquitur locus proficiendi per meritum ; si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quâdam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat : et ideò non tollit rationem merendi; sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad tertium dicendum quòd sacrificium spiritualiter Deo offertur, cùm aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maximè acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primò quidem animam suam, secundùm illud Eccli. 30, 24 : *Miserere animæ tuæ placens Deo ;* secundò autem animas aliorum, secundùm illud Apoc ult. 17 : *Qui audit, dicat : Veni.* Quantò autem homo animam suam vel alterius propinquiùs Deo conjungit, tantò sacrificium est Deo magis acceptum : unde magis acceptum est Deo quòd aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi quàm actioni. Per hoc ergo quod dicitur quòd *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum,* non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ; sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quàm quæcumque alia exteriora dona.

Articulus iii. — *Utrùm vita contemplativa impediatur per vitam activam.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa impediatur per vitam

activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundùm illud psal. 45, 2 : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus.* Sed vita activa habet inquietudinem, secundùm illud Lucæ 10, 41 : *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem : dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 14, post med., quòd *Lia lippa est et fecunda, quia activa vita, dùm occupatur in opere, minùs videt.* Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea, unum contrarium impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum : unde ex opposito dividuntur. Ergo videtur quòd vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 17, vers. fin. : *Qui contemplationis arcem tenere desiderant, priùs se in campo operis per exercitium probent.*

Respondeo dicendum quòd vita activa potest considerari quantùm ad duo. Uno modo quantùm ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum : et sic manifestum est quòd vita activa impedit contemplativam, in quantum impossibile est quòd aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet.

Alio modo potest considerari vita activa quantùm ad hoc quòd interiores animæ passiones componit et ordinat : et quantùm ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit in 6 Moral., loc. cit. : « Cùm contemplationis arcem aliqui « tenere desiderant, priùs se in campo ope- « ris per exercitium probent; ut sollicitè « sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, « si irrogata à proximis æquanimiter portant, « si objectis temporalibus bonis nequaquàm « mens lætitiâ solvitur, si subtractis non ni- « mio mœrore sauciatur : ac deinde perpen- « dant, si cùm ad semetipsos introrsùs redeunt, « in eo quòd spiritualia rimantur, nequaquàm « secum rerum corporalium umbras trahunt, « vel fortassè tractas manu discretionis abi- « gunt. » Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quòd quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam rationes illæ procedunt quantùm ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantùm ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm vita activa sit prior quàm contemplativa.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa non sit prior quàm contemplativa. Vita enim contemplativa directè pertinet ad dilectionem Dei; vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, in quantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quòd etiam vita contemplativa sit prior quàm activa.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, à med. : *Sciendum est quòd sicut bonus ordo vivendi est ut ab activâ in contemplativam tendatur; ita plerùmque utiliter à contemplativâ animus ad activam reflectitur.* Non ergo simpliciter vita activa est prior quàm contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt : dicit enim Gregorius in 6 Moral., cap. 17, ante med. : *Sæpè qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; et sæpè qui occupati benè humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt.* Non ergo vita activa prior est quàm contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 3, parùm ante med. : *Activa vita prior est tempore quàm contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.*

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse prius dupliciter ; uno modo secundùm suam naturam : et hoc modo vita contemplativa est prior quàm activa, in quantum prioribus et melioribus insistit; unde et activam vitam movet et dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 12.

Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in viâ generationis : et hoc modo vita activa est prior quàm contemplativa, quia disponit ad contemplativam ut ex supra dictis patet, quæst. 181, art. 1, ad 3. Dispositio enim in viâ generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundùm suam naturam est prior.

Ad primum ergo dicendum quòd vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam ; sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque : unde Gregorius dicit super Ezech., loc. sup. cit.: *Sine contemplativâ vitâ intrare possunt ad cœlestem patriam qui bona, quæ possunt operari, non negligunt ; sine activâ autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt.* Ex quo etiam patet quòd vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in viâ generationis id quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum quòd à vitâ activâ proceditur ad vitam contemplativam secundùm ordinem generationis; à vitâ autem contemplativâ reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur ; sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectiùs aliquis operatur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, 2 et 4.

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum

ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritûs inquietudinem. Unde dicit Gregorius in 6 Moral., cap. 17, ante med. quòd *nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborant : quia tantò deteriores cordis tumultus tolerant, quantò eis licentiùs ad cogitationes vacat.* Quidam verò habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in 6 Moral., loc. cit., quòd *quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis exciplat, in ipsâ operis inchoatione succumbant.* Sed, sicut ipse postea subdit, ibid., à med., *sæpè et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat.* Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; et illi nihilominùs qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUÆSTIO CLXXXIII.

De officiis et variis statibus hominum, in generali. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum : et primò considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundò specialiter de statu perfectorum.

Et circa primum quæruntur quatuor : 1° quid faciat in hominibus statum; 2° utrùm in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia; 3° de differentiâ officiorum; 4° de differentiâ statuum.

Articulus primus. — *Utrùm status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis.* — (*Inf., art. 4, corp., et qu. 184, art. 4, corp., et qu. 186, art. 6, corp., et quodl. 2, art. 17, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis : unde dicitur Ezech. 2, 1 : *Fili hominis, sta super pedes tuos;* et Gregorius dicit in 7 Moral., cap. 17, circ. med., *Ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur.* Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quòd subjicit suam voluntatem Deo : unde super illud psalm. 32 : *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa (ord. Augustini) : *Recti sunt qui dirigunt cor suum secundùm voluntatem Dei.* Ergo videtur quòd sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem statûs.

2. Præterea, nomen statûs videtur importare immobilitatem, secundùm illud 1 ad Cor. 15, 58 : *Stabiles estote et immobiles*; unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 21, aliquant. à princ. : *Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habens, qui casum in aliquâ permutatione non habet.* Sed virtus est quæ immobiliter facit operari, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Ergo videtur quòd ex omni operatione virtuosâ aliquis statum adipiscatur.

3. Præterea, nomen statûs videtur ad quamdam altitudinem pertinere : nam ex hoc aliquis stat quòd in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero : similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimodè homines in quâdam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum, vel officiorum, sufficit ad diversificandum statum.

Sed contra est quod in Decr. 2, qu. 6, cap. 40, dicitur : *Si quando in causâ capitali vel causâ statûs interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum;* ubi causa statûs appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quòd non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

Respondeo dicendum quòd status, propriè loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundùm quam aliquid disponitur, secundùm modum suæ naturæ, quasi in quâdam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terrâ firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur; quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solùm quando erectus stat : nec rursùs stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quòd etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundùm ordinem propriæ dispositionis cum quâdam immobilitate seu quiete.

Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum; putà quòd aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in jure civili, lib. *Cassius* et seq., ff. *de Senatoribus*, dicitur quòd ei qui à senatu amovetur, magis dignitas quàm status aufertur. Sed solùm id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni : et hoc non ex aliquâ causâ levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente : et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet propriè ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum quòd rectitudo in quantum hujusmodi, non pertinet ad rationem statûs, sed solùm in quantum est connaturalis homini, simul additâ quâdam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quòd stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur, quantùmcumque sint recti, nisi quiescant.

Ad secundum dicendum quòd immobilitas non sufficit ad rationem statûs : nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum quòd officium dicitur per comparationem ad actum; gradus autem dicitur secundùm ordinem superioritatis et inferioritatis. Sed ad statum requiritur im-

mobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

Articulus II. — *Utrùm in Ecclesiâ debeat esse diversitas officiorum seu statuum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Ecclesiâ non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundùm illud Joan. 17, 21 : *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Ergo in Ecclesiâ non debet esse diversitas officiorum sive statuum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest facere per unum. Sed operatio gratiæ est multò ordinatior quàm operatio naturæ. Ergo convenientius esset quòd ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesiâ diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum Ecclesiæ maximè videtur in pace consistere, secundùm illud psal. 147,13: *Qui posuit fines tuos pacem;* et 2 ad Cor. ult., 2, dicitur : *Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum.* Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundùm illud Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit simile sibi;* et Philosophus dicit in 5 Politic., cap. 4, quòd *modica differentia facit in civitate dissidium.* Ergo videtur quòd non oporteat in Ecclesiâ esse diversitatem statuum et officiorum.

Sed contra est quod in psal. 40 ad laudem Ecclesiæ dicitur, quòd est *circumamicta varietate,* ubi Glossa (ord. Cassiod. sup. illud : *Circumdata varietate*) dicit quòd *doctrinâ apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum, et lamento pœnitentium ornatur Regina,* id est, *Ecclesia.*

Respondeo dicendum quòd diversitas statuum et officiorum in Ecclesiâ ad tria pertinet.

Primò quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimodè redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 2 : *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios verò evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum.* Secundò autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesiâ necessariæ. Oportet enim ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quòd expeditiùs et sine confusione omnia peragantur : et hoc est quod Apostolus dicit ad Rom. 12, 4 : *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo.* Tertiò hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit : unde dicitur 3 Reg. 10, 5, quòd *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum, et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum.* Unde et Apostolus dicit, 2 ad Timoth. 2, 20, quòd *in magnâ domo non solùm sunt vasa aurea et argéntea, sed et lignea, et fictilia.*

Ad primum ergo dicendum quòd diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei et charitatis, et mutuæ subministrationis, secundùm illud Apostoli ad Ephes. 4, 16 : *Ex quo totum corpus est compactum,* scilicet per fidem, *et connexum,* scilicet per charitatem, *per omnem juncturam subministrationis,* dùm scilicet unus alii servit.

Ad secundum dicendum quòd sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundùm illud Apostoli 1 ad Corinth. 12, 17 : *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde et in Ecclesiâ, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundùm diversa officia, status et gradus.

Ad tertium dicendum quòd sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritûs vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritûs sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Joan. 6. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 4, 3 : *Solliciti servare unitatem spiritûs in vinculo pacis.* Discedit autem aliquis ab hâc unitate spiritûs, dùm quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrenâ civitate pax tollitur ex hoc quòd cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quàm civitatis terrenæ magis pax conservatur, in quantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit 1 ad Corinth. 12, 24, quòd *Deus temperavit nos ut non sit* (1) *schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.*

Articulus III. — *Utrùm officia distinguantur per actus.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus quàm in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundùm actus distinguuntur, ut dictum est, qu. 179, art. 1. Sed alia videtur esse distinctio officiorum à distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines, etiam ecclesiastici, et status, et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quòd eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimodè in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quòd officia distinguantur per actus.

Sed contra est quod Isidorus in lib. 6 Etym., cap. 17, in princ., dicit quòd *officium ab effi-*

(1) Ita edit. omnes. In quibusdam Mss. deest, *nos.* Vulgata : *Deus temperavit corpus ei cui deerat.... ut non sit,* etc.

ciendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis, unâ mutatâ litterâ. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem : et secundùm hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem : et secundùm hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores.

Alia verò distinctio accipitur per respectum ad actionem, et hæc est distinctio officiorum : dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati.

Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ : et secundùm hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde et in psal. 47, 3, dicitur, secundùm aliam litteram (70 Interpr.) : *Deus in gradibus* (1) *ejus cognoscetur.*

Ad primum ergo dicendum quòd materialis diversitas humanorum actuum est infinita : et secundùm hanc non distinguuntur officia, sed secundùm formalem diversitatem, quæ accipitur secundùm diversas species actuum, secundùm quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum quòd vita dicitur absolutè : et ideò diversitas vitarum accipitur secundùm diversos actus, qui conveniunt homini secundùm seipsum. Sed efficientia, à quâ sumitur nomen officii, ut dictum est in arg. *Sed cont.*, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in 9 Metaphys., text. 16. Et ideò officia distinguuntur propriè secundùm actus qui referuntur ad alios; sicut dicitur doctor habere officium, vel judex, et sic de aliis. Et ideò Isidorus dicit, loc. sup. cit., quòd *officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant,* id est, noceant, *sed prosint omnibus.*

Ad tertium dicendum quòd diversitas statuum, officiorum et graduum secundùm diversa sumitur, ut dictum est art. 1 huj. qu., ad 3. Contingit tamen quòd ista tria in eodem concurrant : putà cùm aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulteriùs quemdam perfectionis statum propter actûs sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundùm diversa officia. Dicit enim Isidorus in lib. 6 Etymol., loc. sup. cit. : *Officiorum plurima genera sunt; sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur.*

Articulus iv.—*Utrùm differentia statuum attendatur secundùm incipientes, proficientes et perfectos.* — (*Sup., quæst.* 24, *art.* 7, *et psal.* 24, *et Isa.* 44.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd differentia statuum non attendatur secundùm incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt et specie differentiæ. Sed secundùm hanc differentiam inchoationis, profectûs et perfectionis dividuntur gradus charitatis, ut supra habitum est quæst. 24, art. 9, cùm de charitate ageretur. Ergo videtur quòd secundùm hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est art. 1 huj. qu., respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividuntur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundùm *magis* et *minùs*, quod videtur magis pertinere ad rationem gradûs. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est, art. 2 et 3 præc. Non ergo convenienter dividitur status secundùm incipientes, proficientes et perfectos.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Moral., lib. 24, cap. 7, aliquant. à princ. : *Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio;* et super Ezech., hom. 15, aliquant. à princ., dicit quòd *aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas : una quidem est servitus peccati; altera verò est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas : una quidem à peccato; alia verò à justitiâ, ut patet per Apostolum, qui dicit ad Rom. 6, 20 : *Cùm servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ; nunc verò liberati à peccato, servi estis facti Deo.*

Est autem servitus peccati vel justitiæ, cùm aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum : similiter etiam libertas à peccato est, cùm aliquis ab inclinatione peccati non superatur : libertas autem à justitiâ est, cùm aliquis propter amorem justitiæ non retardatur à malo. Verumtamen quia homo secundùm naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quòd libertas à peccato sit vera libertas, quæ conjungitur servituti justitiæ, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi; et similiter vera servitus est servitus peccati; cui conjungitur libertas à justitiâ, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi.

Hoc autem quòd homo efficiatur servus justitiæ vel peccati, contingit per humanum studium, sicut Apostolus dicit ibidem : *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis, cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad justitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum : et ideò consequens est quòd status spiritualis servitutis et libertatis secundùm tria distinguantur, scilicet secundùm principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

(1) Vulgata, *in domibus.*

Ad primum ergo dicendum quòd libertas à peccato fit per charitatem, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. 5. Et inde est quòd dicitur 2 ad Corinth. 3, 17 : *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et ideò eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum quòd incipientes, proficientes et perfecti, secundùm quòd per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundùm quodcumque studium, sed secundùm studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est in corp. art., et art. 1 huj. qu.

Ad tertium dicendum quòd, sicut priùs dictum est, art. præc., ad 3, nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solùm sunt alterius statûs quàm servi, sed etiam sunt altioris gradûs.

QUÆSTIO CLXXXIV.

De his quæ pertinent ad statum perfectionis in communi. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantùm quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores; quantùm autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertiâ parte agetur.

Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit : primò quidem de statu perfectionis in communi; secundò, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertiò, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm perfectio attendatur secundùm charitatem; 2° utrùm aliquis possit esse perfectus in hâc vitâ; 3° utrùm perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis; 4° utrùm quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis; 5° utrùm prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis; 6° utrùm omnes prælati sint in statu perfectionis; 7° qui status sit perfectior, utrùm religiosorum vel episcoporum; 8° de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

Articulus primus.—*Utrùm perfectio christianæ vitæ attendatur specialiter secundùm charitatem.*—(3 *part.*, *quæst.* 46, *art.* 3, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 135, *et quodl.* 3, *art.* 17, *et opusc.* 18, *cap.* 2 *et* 3, *et Philip.* 3, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundùm charitatem. Dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 14, 20 : *Malitiâ parvuli estote, sensibus autem perfecti.* Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quòd perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

2. Præterea, ad Ephes. ult., 13, dicitur : *Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare*; de armaturâ autem Dei subjungit, dicens : *State succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei.* Ergo perfectio christianæ vitæ non solùm attenditur secundùm charitatem, sed etiam secundùm alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Jacobi 1, 4, dicitur quòd *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quòd status perfectionis attendatur magis secundùm patientiam.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. 3, 14 : *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis*, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodò ligat in unitatem perfectam.

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur 1 Joan. 4, 16. Et ideò secundùm charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ.

Ad primum ergo dicendum quòd perfectio humanorum sensuum præcipuè in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundùm illud 1 ad Corinth. 1, 10: *Sitis perfecti in eodem sensu, et in eâdem sententiâ.* Hoc autem fit per charitatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideò etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum quòd dupliciter potest dici aliquis perfectus : uno modo simpliciter : quæ quidem perfectio attenditur secundùm id quod pertinet ad ipsam rei naturam; putà si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundùm quid ; quæ quidem perfectio attenditur secundùm aliquid exteriùs adjacens, putà in albedine, vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur : unde dicitur 1 Joan. 3, 14 : *Qui non diligit, manet in morte.* Et ideò secundùm charitatem attenditur simpliciter, perfectio christianæ vitæ, sed secundùm alias virtutes secundùm quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quòd perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quæ attenditur secundùm alias virtutes.

Ad tertium dicendum quòd patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum scilicet ex abundantiâ charitatis provenit quòd aliquis patienter toleret adversa, secundùm illud ad Rom. 8, 35 : *Quis nos separabit à charitate Dei? tribulatio, an angustia?* etc.

Articulus ii. — *Utrùm aliquis in hâc vitâ possit esse perfectus.* — (*Sup.*, *quæst.* 24, *art.* 8, *et* 3, *dist.* 29, *quæst.* 1, *art.* 8, *quæst.* 2, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 1, *et Eph.* 6, *lect.* 4, *et Phil.* 3, *lect.* 2, *et lect.* 3, *princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

quòd nullus in hâc vitâ possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus 1 Cor. 13, 10: *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed in hâc vitâ non evacuatur quod ex parte est: manent enim in hâc vitâ fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hâc vitâ est perfectus.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in 3 Physic., text. 63. Sed nullus est in hâc vitâ cui non desit aliquid: dicitur enim Jacobi 3, 2: *In multis offendimus omnes;* et in psal. 138, 16, dicitur: *Imperfectum meum viderunt oculi tui.* Ergo nullus est in hâc vitâ perfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est art. præc., attenditur secundùm charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantùm ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hâc vitâ habere, quia, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. 14, parùm à med.), *amoris ignis, qui hîc ardere inchoat, cùm ipsum quem amat, viderit, ampliùs in amore ipsius ignescit;* neque etiam quantùm ad dilectionem proximi, quia non possumus in hâc vitâ omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus: dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quòd nullus in hâc vitâ possit esse perfectus.

Sed contra est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundùm illud Matth. 5, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* Ergo videtur quòd aliquis in hâc vitâ possit esse perfectus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur in 3 Phys., text. 63, perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solùm secundùm totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantùm diligitur, quantùm diligibilis est: et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur.

Alia autem est perfectio quæ attenditur secundùm totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundùm totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: et talis perfectio non est possibilis in viâ, sed erit in patriâ.

Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundùm totalitatem ex parte diligibilis, neque secundùm totalitatem ex parte diligentis, quantùm ad hoc quòd semper actu feratur in Deum, sed quantùm ad hoc quòd excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 36, non longè à princ., quòd *venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.* Et talis perfectio potest in hâc vitâ haberi; et hoc dupliciter: uno modo in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale, et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis; alio modo in quantum ab affectu hominis excluditur non solùm illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum; sine quâ perfectione charitas esse potest, putà in incipientibus et proficientibus.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in viâ possibilis.

Ad secundum dicendum quòd illi qui sunt in hâc vitâ perfecti, in multis dicuntur offendere secundùm peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ: et quantùm ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum quòd sicut status præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quòd actu feratur in omnes proximos singillatim; sed sufficit quòd feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter, et secundùm animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei: una quidem, sine quâ charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem, sine quâ charitas inveniri potest: quæ quidem attenditur tripliciter; primò quidem secundùm extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solùm diligat amicos et notos, sed etiam extraneos et ulteriùs inimicos; hoc enim, ut dicit Augustinus, in Enchirid., cap. 73, *est perfectorum filiorum Dei.* Secundò secundùm intentionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solùm exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulteriùs mortem, secundùm illud Joan. 15, 13: *Majorem dilectionem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertiò, quantùm ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solùm temporalia beneficia; sed etiam spiritualia, et ulteriùs seipsum, secundùm illud Apostoli 2 ad Corinth. 12, 15: *Ego autem libentissimè impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

ARTICULUS III. — *Utrùm perfectio consistat in præceptis an in consiliis.* — (*3 cont.*, *cap.* 130, *et quodl.* 2, *cap.* 24, *ad* 2, *et op.* 17, *cap.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus, Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.* Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundùm consilia, et non secundùm præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cùm sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quòd perfectio

sit de necessitate salutis, et quòd omnes ad eam teneantur : quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ vitæ attenditur secundùm charitatem, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantiâ præceptorum, quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum, et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum super Canonic. Joan., tract. 9, vers. med. Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum, quia, ut dicitur Joan. 14, 23 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo perfectio vitæ non attenditur secundùm præcepta, sed secundùm consilia.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* et Levit. 19, 18, dicitur : *Diliges proximum* (1) *tuum sicut teipsum.* Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth. 22, 40 : *In his duobus præceptis universa lex pendet et Prophetæ.* Perfectio autem charitatis, secundùm quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundùm hoc quòd Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quòd perfectio consistat in observantiâ præceptorum.

Respondeo dicendum quòd perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter : uno modo per se et essentialiter; alio modo secundariò et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundùm dilectionem Dei, secundariò autem secundùm dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis; ut dictum est quæst. 44, art. 2 et 3. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundùm aliquam mensuram; ita quòd id quod est plus, sub consilio remaneat, ut patet ex ipsâ formâ præcepti, quæ perfectionem demonstrat; ut cùm dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* totum enim et perfectum idem sunt, secundùm Philosophum in 3 Phys., text. 64, et cùm dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum :* unusquisque enim seipsum maximè diligit. Et hoc ideò est, quia *finis præcepti charitas est,* ut Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solùm in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 6, à med., sicut medicus non adhibet mensuram, quantùm sanet, sed quantâ medicinâ, vel diætâ utatur ad sanandum. Et sic patet quòd perfectio essentialiter consistit in præceptis : unde Augustinus dicit in libro de Perfectione justitiæ, cap. 8, vers. fin. : *Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hâc vitâ nemo habeat?*

Secundariò autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis : quæ omnia, sicut et præcepta, ordinantur ad charitatem; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actûs charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum secularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit in Enchirid., cap. 121 : « Quæcumque mandat Deus, ex « quibus unum est : *Non mœchaberis*, et « quæcumque non jubentur, sed speciali « consilio monentur, ex quibus unum est : « *Bonum est homini mulierem non tangere,* « tunc rectè fiunt, cùm referuntur ad diligen- « dum Deum et proximum propter Deum, et « in hoc seculo, et in futuro. » Et inde est quòd in Collationibus Patrum, collat. 1, cap. 7, à med., dicit abbas Moyses : « Jejunia, « vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas « ac privatio omnium facultatum, non per- « fectio, sed perfectionis instrumenta sunt, « quia non in ipsis consistit disciplinæ illius « finis, sed per illa pervenitur ad finem ; » et supra præmisit « quòd ad perfectionem « charitatis istis gradibus ascendere niti- « mur. »

Ad primum ergo dicendum quòd in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem; hoc scilicet quod dicitur : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus;* aliud autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit : *Et sequere me.* Unde Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 19, sup. illud : *Ecce nos reliquimus,* etc., quòd *quia non sufficit tantùm relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est : Et secuti sumus te.* Ambrosius autem super illud Lucæ 5 : *Sequere me,* dicit : *Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu,* quod fit per charitatem. Et ideò ex ipso modo loquendi apparet quòd consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dùm dicitur : *Si vis perfectus esse, vade, vende,* etc., quasi dicat : Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Perfectione justitiæ, cap. 8, ad fin., « perfectio charitatis homini in hâc « vitâ præcipitur, quia non rectè curritur, si « quò currendum est nesciatur. Quomodò « autem sciretur, si nullis præceptis ostende- « retur ? » Cùm autem id quod cadit sub præcepto, diversimodè possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quòd non optimo modo implet, sed sufficit quòd quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto; ita quòd etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Augustinus, loc. cit., sed *transgressionem præcepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit.* Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur : à quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in viâ, ut dictum est art. præc., à quo qui deficit, manifestum est quòd non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodò attingat ad infimum.

(1) Vulgata, *amicum.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut homo habet quamdam perfectionem suæ naturæ, statim cùm nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam est quædam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio charitatis etiam in hâc vitâ, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit; ut putà cùm homo etiam à rebus licitis abstinet, ut liberiùs divinis obsequiis vacet.

Articulus iv. — *Utrùm quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.* — (*Quodl.* 1, *art.* 14, *ad* 2, *et opuc.* 18, *cap.* 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem; ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quòd post augmentum spirituale, cùm quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eâdem ratione quâ aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur in 5 Phys., text. 19. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ à statu gratiæ. Ergo videtur quòd pari ratione cùm aliquis proficit de minori gratiâ ad majorem, quousque perveniat ad perfectum, adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quòd à servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur à servitute peccati, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Proverb. 10, 12. Sed perfectus dicitur aliquis secundùm charitatem, ut dictum est art. 1 huj. qu. Ergo videtur quòd quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed contra est quòd aliqui sunt in statu perfectionis qui omninò charitate et gratiâ carent, sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur quòd è contrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, status propriè pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter : uno modo secundùm id quod interiùs agitur, alio modo secundùm id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur 1 Reg. 16, 7 : *Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor,* inde est quòd secundùm interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis statûs in homine per comparationem ad judicium divinum, secundùm autem ea quæ exteriùs aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit.

Est autem considerandum quòd quantùm ad homines, ad hoc quòd aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primò quidem obligatio aliqua vel absolutio : non enim ex hoc quòd aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundùm illud ad Galat. 5, 13 : *Per charitatem spiritûs servite invicem :* neque etiam ex hoc quòd aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis : sed ille propriè est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui à servitute absolvitur. Secundò requiritur quòd obligatio prædicta cum aliquâ solemnitate fiat, sicut et cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse, non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quòd obligat se perpetuò cum aliquâ solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis.

Contingit etiam quòd aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet Matth. 21, 28, de duobus filiis : quorum unus patri dicenti : *Operare in vineâ, respondit : Nolo, et postea abiit;* alter autem *respondens ait : Eo, et non ivit.* Et ideò nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum quòd per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, et ideò adipiscitur naturæ statum : præsertim quia quod est secundùm naturam, quodammodò immutabile est, in quantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interiùs aliquis adipiscitur statum perfectionis quantùm ad divinum judicium; sed quantùm ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exteriùs aguntur.

Ad secundum dicendum quòd illa etiam ratio procedit quantùm ad interiorem statum; et tamen cùm aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem : quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cùm aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum; et tamen licèt charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis; hoc tamen non facit charitatis augmentum.

Articulus v. — *Utrùm religiosi et prælati sint in statu perfectionis.* — (*Opusc.* 18, *cap.* 16.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur quòd nec etiam de-

beant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Præterea, status exterior debet interiori statui respondere; alioquin incurritur mendacium quod *non solùm est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus*, ut Ambrosius dicit in quodam serm. (44 de Temp., ante med.). Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis, sequitur quòd quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquàm simulatores et mendaces.

3. Præterea, perfectio secundùm charitatem attenditur, ut supra habitum est, art. 1 huj. qu. Sed perfectissima charitas videtur esse in Martyribus, secundùm illud Joan. 15, 13 : *Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis;* et super illud ad Hebr. 12 : *Nondùm enim usque ad sanguinem*, etc., dicit Glossa (Aug., serm. 17 de Verb. Apost., cap. 1, circ. med.) « Perfectior in hâc vitâ nulla dilectio est eâ ad « quam sancti Martyres pervenerunt, qui « contra peccatum usque ad sanguinem cer« taverunt. » Ergo videtur quòd magis debeat perfectionis status attribui martyribus quàm religiosis et episcopis.

Sed contra est quòd Dionysius, 5 cap. eccles. Hierarch., circ. med., attribuit perfectionem episcopis tanquàm perfectioribus ; et in 6 cap. ejusdem libri, ante med., attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos;* vel θεράπευτας, *therapeutas*, id est, Deo famulantes, tanquàm perfectis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliquâ solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quòd à rebus secularibus se abstineant, quibus licitè uti poterant, ad hoc quòd liberiùs Deo vacent : in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit, 6 cap. eccl. Hierarch., loc cit., de religiosis loquens : « Alii « quidem therapeutas, id est, famulos Dei, ex « puro servitio et famulatu ; alii verò mona« chos ipsos nominant ex indivisibili, et sin« gulari vitâ uniente ipsos ex indivisibilium « sanctis convolutionibus, » id est, contemplationibus, « ad deiformem unitatem et ama« bilem Deo perfectionem. » Horum etiam oblatio fit cum quâdam solemnitate professionis et benedictionis ; unde et ibidem subdit Dionysius : *Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio quâdam ipsos dignata est sanctificativâ invocatione.*

Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium; ad quod pertinet *ut animam suam ponat* pastor *pro ovibus suis*, sicut dicitur Joan. 10, 15. Unde Apostolus dicit, 1 ad Timoth. ult., 12 : *Confessus bonam confessionem coràm multis testibus*, id est, *in suâ ordinatione*, ut Glossa interl. ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædictâ, secundùm illud 2 ad Timoth. 1, 6 : *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum;* quod Glossa interl. exponit de gratiâ episcopali. Et Dionysius dicit 5 cap. eccl. Hierarch., vers. fin., quòd « summus sacerdos, » id est, episcopus, « in suâ ordinatione habet « eloquiorum super caput sanctissimam su« perpositionem ; ut significetur quòd ipse est « participativus integræ totius hierarchicæ « virtutis, et quòd ipse non solùm sit illumi« nativus omnium (quod pertinet ad sanctas « locutiones et actiones) sed quòd etiam hoc « aliis tradat.

Ad primum ergo dicendum quòd inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem : et ideò ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quâdam obligatione et solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum quòd homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere : unde et Apostolus dicit ad Philip. 3, 12 : « Non quòd jam « comprehenderim, aut jam perfectus sim ; « sequor autem, si quo modo comprehen« dam ; » et postea subdit : « Quicumque « ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. » Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quòd non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quòd ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum quòd martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est art. præc.

ARTICULUS VI. — *Utrùm omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.*—(*Opusc.* 18, *cap.* 22, 23, 25 *et* 26.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus super Ep. ad Tit., cap. 1, sup. illud : *Constituas per civitates*, etc. : « Olim idem presbyter, qui et « episcopus ; » et postea subdit : « Sicut ergo « presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine « ei qui sibi præpositus fuerit, esse subdi« tos ; ita episcopi noverint se magis consue« tudine quàm dispositionis dominicæ veri« tate presbyteris esse majores, et in com« muni debere Ecclesiam regere. » Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri, curati et archidiaconi ; de quibus super illud Act. 6 : *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem*, etc., dicit Glossa (ordin. Bedæ) : « Hic discernebant Apostoli « per Ecclesiam constitui septem diaconos, « qui essent sublimioris gradûs, et quasi « columnæ proximi circa aram. » Ergo videtur quòd ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quòd *animam suam ponant pro ovibus suis*, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est, art 2 huj. quæst., ad 3

Ergo videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed contra est quod Dionysius dicit in 5 cap. eccles. Hierarch., circ. med. : « Pontificum quidem ordo consummativus est et « perfectivus ; sacerdotum autem illuminati- « vus et lucidativus ; ministrantium verò « purgativus et discretivus. » Ex quo patet quòd perfectio solis episcopis attribuitur.

Respondeo dicendum quòd in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est, quæst. præc., art. 5, ad 3, quòd distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quòd aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi ; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenùs apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur, quæst. 186, art. 4. Unde patet quòd ex hoc quòd aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quòd aliquis dignè hujusmodi actus exerceat.

Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quòd curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentiâ episcopi, ut habetur in Decretis 19, quæst. 2, cap. *Duæ sunt*, vel etiam cum licentiâ episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, et simplicem præbendam accipere sine curâ; quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo enim manum mittens ad aratrum et respiciens retrò, aptus est regno Dei*, ut dicitur Luc. 9, 62.

Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam solùm pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur, quæst. 185, art. 4. Unde manifestum est quòd non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

Ad primum ergo dicendum quòd de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus : uno modo quantùm ad nomen : et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur *ex eo quòd superintendunt*, sicut dicit Augustinus, 19 de Civitate Dei, cap. 19, à med. Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantùm ad utrosque, cùm dicit, 1 Timoth. 5, 18 : *Qui benè præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur ;* et similiter etiam nomine episcoporum : unde dicit Act. 20, 28, presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens : *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*. Sed secundùm rem semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dionysium, 5 cap. eccl. Hierarch., circ. med., et Luc 10, super illud : *Post hæc autem designavit Dominus*, etc., dicit Glossa (ord. Bed.) : *Sicut in Apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis.* Postmodùm tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus, in lib. de Hæres., hæresi 53, ubi dicit quòd Aeriani (1) dicebant presbyterum ab episcopo nullâ differentiâ discerni.

Ad secundum dicendum quòd episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis; presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud 1 ad Corinth. 12 : *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa interl.: « *Opitulationes*, id est, « eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus « Apostolo, vel archidiaconi episcopis : *gu-* « *bernationes*, scilicet minorum personarum « prælationes, ut presbyteri sunt, qui plebi « documento sunt. » Et Dionysius dicit, 5 cap. eccl. Hierarch., ante med., quòd « sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarchâ, id est, episcopo.» Et 16, quæst. 1, cap. *Cunctis*, dicitur : *Omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentiâ agant.* Ex quo patet quòd ita se habent ad episcopum, sicut balivi, vel præpositi ad regem : et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solemnem accipit, alii verò per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesiâ cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur : cura autem archidiaconatûs vel plebanatûs cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequàm curam habeant.

Ad tertium dicendum quòd sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundùm quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed in quantum participant de curâ. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quàm obtineant perfectionis statum.

Articulus vii. — *Utrùm status religiosorum sit perfectior quàm status prælatorum.* — (*Inf., quæst.* 185, *art.* 8, *corp., et quodl.* 3, *art.* 17, *corp., et opusc.* 18, *cap.* 17, 18 *et* 19, *et Matth.* 19.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status prælatorum. Dominus enim dicit Matth.

(1) Ita optimè cod. Alcan. et alius quo utebatur Nicolaius, item Theologi. Al., *Ariani.*

19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi : dicitur enim 12, quæst. 1, cap. 19 : *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant.* Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quàm episcopi.

2. Præterea, perfectio principaliùs consistit in dilectione Dei quàm in dilectione proximi. Sed status religiosorum directè ordinatur ad dilectionem Dei : unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit 6 cap. eccl. Hierarch., ante med. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curæ superintendunt, unde et nominantur, ut patet per Augustinum, 19 de Civit. Dei, cap. 19, à med. Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quàm vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum : dicit enim Gregorius in Pastor., part. 1, cap. 7, ante med., quòd « per vitam « activam prodesse proximis cupiens Isaias, « officium prædicationis appetit; per con- « templativam verò Jeremias amori Condi- « toris sedulò inhærere desiderans, ne mitti « ad prædicandum debeat, contradicit. » Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status episcoporum.

Sed contra, nulli licet à majori statu ad minorem transire : hoc enim esset retrò aspicere. Sed potest aliquis à statu religionis transire ad statum episcopalem, dicitur enim 18, quæst. 1, cap. *Statutum*, quòd *sacra ordinatio de monacho episcopum facit.* Ergo status episcoporum est perfectior quàm status religiosorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 12, super Genes. ad litt., cap. 16, à med., *semper agens præstantius est patiente.* In genere autem perfectionis, secundùm Dionysium, cap. 5 et 6 cœl. Hier., episcopi se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quòd status perfectionis potior est in episcopis quàm in religiosis

Ad primum ergo dicendum quòd abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo secundùm quòd est in actu : et sic in eâ non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Et ideò nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum; sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundùm præparationem, ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere, vel distribuere : et hoc pertinet directè ad perfectionem. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de QQ. evangel., quæst. 11, parùm à princ. : « Ostendit Domi- « nus filios sapientiæ intelligere, non in abs- « tinendo, nec in manducando esse justi- « tiam, sed in æquanimitate tolerandi in- « opiam. » Unde et Apostolus dicit, Philip. 4, 12 : *Scio et abundare, et penuriam pati.* Ad hoc autem maximè tenentur episcopi quòd omnia sua pro honore Dei, et salute sui gregis contemnant, cùm opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Ad secundum dicendum quòd hoc ipsum quòd episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantiâ dilectionis divinæ. Unde Dominus primò à Petro quæsivit an eum diligeret; et postea ei sui gregis curam commisit : et Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 5, parùm ante med. : *Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare.* Hoc autem est majoris dilectionis signum ut homo propter amicum etiam alii serviat quàm si soli amico velit servire.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 1, *sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus*, quia ad ipsos pertinet non solùm propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 5, parùm à med., quòd de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur psal. 144, 7 : *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt* (1).

Articulus viii. — *Utrùm presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quàm religiosi.* — (*Quodl.* 1, *art.* 14, *ad* 2, *et quodl.* 3, *art.* 17, *et opusc.* 18, *cap.* 20 *et* 21, *et Matth.* 19.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quàm religiosi. Dicit enim Chrysost. in suo Dial. (seu lib. 16 de Sacerdot., cap. 4, implic., et cap. 7, in princ.) : « Si talem mihi aliquem adducas monachum, « qualis, ut secundùm exaggerationem di- « cam, Elias fuit; non tamen illi comparan- « dus est qui traditus populis, et multorum « peccata ferre compulsus immobilis perse- « verat et fortis; » et paulò post dicit, cap. 7, parùm à princ. : « Si quis proponeret optio- « nem, ubi mallem placere, in officio sacerdo- « tali, an in solitudine monachorum, sine « comparatione eligerem illud quod priùs « dixi; » et in eodem libro, cap. 5, in princ., dicit : « Si quis benè administrato sacer- « dotio, illius propositi, scilicet monacha- « lis, sudores conferat, tantùm eos distare « reperiet, quantùm inter privatum distat et « regem. » Ergo videtur quòd sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

2. Præterea, Augustinus dicit in epist. ad Valer., epist. 21, al. 148, in princ. : « Cogitet « religiosa prudentia tua nihil esse in hâc « vitâ, et maximè hoc tempore, difficilius, « laboriosius, periculosius episcopi, aut pre-

(1) Vulgata : *Memoriam abundantiæ suavitatis tuæ eructabunt.*

« sbyteri, aut diaconi officio; sed apud Deum « nihil beatius, si eo modo militetur, quo « noster Imperator jubet. » Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconis.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Aurel., epist. 40, al. 76, in med. : « Nimis dolendum « est, si ad tam ruinosam superbiam mona- « chos surrigamus, et tam gravi contumeliâ « clericos dignos putemus, ut scilicet dicatur « quòd malus monachus bonus clericus est, « cùm aliquando etiam bonus monachus vix « bonum clericum faciat; » et paulò ante præmittit « non esse viam dandam servis Dei, « id est, monachis, ut se faciliùs putent eligi « ad aliquid melius, scilicet clericatum, si « facti fuerint deteriores, » scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quòd illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

4. Præterea, non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet 16, quæst. 1, cap. 28, ex decreto Gelasii Papæ, qui dicit : « Si quis « monachus fuerit, qui venerabilis vitæ me- « rito, sacerdotio dignus videatur, et Abbas, « sub cujus imperio regi Christo militat, il- « lum fieri presbyterum petierit; ab episcopo « debet eligi, et in loco quo indicaverit, or- « dinari. » Et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum, epist. 4, inter med. et fin. : *Sic vive in monasterio ut clericus esse merearis.* Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectiori quàm religiosi, ut ex supra dictis patet, art. præc. Sed presbyteri curati et archidiaconi ex eo quòd habent curam animarum, similiores sunt episcopis quàm religiosi. Ergo sunt majoris perfectionis.

6. Præterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin. Sed difficilius est quòd aliquis benè vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi, quàm in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quàm religiosi.

Sed contra est quod dicitur 19, quæst. 2, cap. *Duæ:* « Si quis in Ecclesiâ suâ sub epi- « scopo populum retinet, et seculariter vivit, « si afflatus Spiritu sancto in aliquo monaste- « rio, vel regulâ canonicâ salvare se volue- « rit, quia lege privatâ ducitur, nulla ratio « exigit ut lege publicâ constringatur. » Sed non ducitur aliquis à lege Spiritûs sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quòd religiosi sint perfectiores quàm archidiaconi vel presbyteri curati.

Respondeo dicendum quòd comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex eâ parte in quâ conveniunt, sed ex eâ parte in quâ differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quòd seculares sint; ad ordinem, quòd sint sacerdotes vel diaconi; ad officium, quòd curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex aliâ parte ponamus statu (1) religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus à primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes; manifestum est quòd secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine verò æqualis.

Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrùm statûs vel officii : circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundùm bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati, vel archidiaconi, quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet, art. 6 huj. quæst., ad 2. Et ideò comparatio statûs religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium, super Ezech., hom. 20, post med. Unde et 19, quæst. 1, cap. 1, dicitur. « Clerici qui mo- « nachorum propositum appetunt, quia me- « liorem vitam sequi cupiant, liberos eis ab « episcopis in monasteriis oportet largiri in- « gressus. »

Sed hæc comparatio intelligenda est secundùm genus operis : nam secundùm charitatem operantis contingit quandoque quòd opus ex genere suo minùs existens magis sit meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat.

Si verò attendatur difficultas benè conversandi in religione et in officio habentis curam animarum; sic difficilius est benè conversari cum curâ animarum propter exteriora pericula : quamvis conversatio religionis sit difficilior quantùm ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis.

Si verò religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum; sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantùm ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior quàm requirat etiam religionis status, quia, sicut Dionysius dicit, 6 cap. eccles. Hierarch., circ. med., *monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere.* Unde graviùs peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quàm aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum; quamvis laicus religiosus teneatur ad obser-

(1) Al., *statum.*

vantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non teneantur.

Ad primum ergo dicendum quòd ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quòd non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos : et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quòd erant in episcopos electi. Sed, hoc prætermisso, dicendum est quòd loquitur quantùm ad difficultatem. Præmittit enim, cap. 6, in fin. : *Cùm fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc meritò testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur.* Et post concludit quod supra positum est, in arg., de monacho, *qui non comparandus est illi qui traditus populis immobilis perseverat.* Et subdit causam, quia *sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum.* Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quòd periculosior est status habentis curam animarum, quàm monachi : in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis judicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quòd aliquis vitet pericula religionem intrando : unde non dicit quòd mallet esse in officio sacerdotali quàm in solitudine monachorum; sed quòd mallet placere in hoc quàm in illo, quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad secundum dicendum quòd etiam illa auctoritas Augustini manifestè loquitur quantùm ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui benè conversantur, sicut dictum est in solut. præced.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus ibi comparat monachos clericis quantùm ad distantiam ordinis, non quantùm ad distantiam religionis et secularis vitæ.

Ad quartum dicendum quòd illi qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cùm priùs essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod priùs non habebant, scilicet officium curæ; non autem deponunt quod priùs habebant; scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis 16, quæst. 1, cap. 3 : *De monachis qui diù morantes in monasteriis, si postea ad clericatûs ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.* Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quòd religiosi laici assumuntur in clericatum, et ad sacros ordines, manifestè promoventur ad melius, sicut supra dictum est, in arg. 4. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cùm Hieronymus dicit : *Sic in monasterio vive ut clericus esse merearis.*

Ad quintum dicendum quòd presbyteri, curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quàm religiosi, quantùm ad aliquid, scilicet quantùm ad curam animarum, quam secundariò habent, sed quantùm ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet, art. 5 et 6 huj. quæst.

Ad sextum dicendum quòd difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis; putà cùm aliquis non tantùm virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundùm illud Apostoli 1 ad Corinth. 9, 25 : *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet,* quandoque verò est signum perfectioris virtutis, putà cùm alicui ex inopinato vel ex necessariâ causâ impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat. In statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum; sed in his qui in seculo vivunt qualitercumque, est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia providè vitaverunt.

QUÆSTIO CLXXXV.

De iis quæ pertinent ad statum episcoporum. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm liceat episcopatum appetere; 2° utrùm liceat episcopatum finaliter recusare; 3° utrùm oporteat ad episcopatum eligere meliorem; 4° utrùm episcopus possit ad religionem transire; 5° utrùm liceat ei corporaliter subditos suos deserere; 6° utrùm possit habere proprium; 7° utrùm peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando; 8° utrùm religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

Articulus primus. — *Utrùm liceat episcopatum appetere.* — (*Quodl.* 2, *art.* 11, *et quodl.* 3, *art.* 9, *corp., et quodl.* 5, *art.* 1, *corp., et quodl.* 12, *art.* 18, *et opusc.* 18, *cap.* 19, *et* 1 *Tim.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus 1 ad Timoth. 3, 1 : *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Sed licitum est et laudabile bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm religiosorum status, ut supra habitum est, quæst. præc, art. 7. Sed laudabile est quòd aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quòd aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Præterea, Proverb. 11, 26, dicitur : *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis, benedictio autem super caput vendentium.* Sed ille qui est idoneus et vitâ, et scientiâ ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat; per hoc autem quòd episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quòd laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum, quæ in sa-

crâ Scripturâ narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundùm illud ad Rom. 15, 4 : *Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed legitur Isa. 6 quòd Isaias se obtulit ad officium prædicationis : quod præcipuè competit episcopis. Ergo videtur quòd appetere episcopatum sit laudabile.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, cap. 19, à med. : *Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.*

Respondeo dicendum quòd in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundùm illud Joan. ult., 17 : *Pasce oves meas.* Aliud autem est altitudo gradûs, quia episcopus super alios constituitur, secundùm illud Matth. 24, 45 : *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam.* Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia, et honor, et sufficientia temporalium, secundùm illud 1 ad Tim. 5, 17 : *Qui benè præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Appetere ergo episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quòd est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ad ambitionem. Unde contra Pharisæos Dominus dicit Matth. 23, 6 : *Amant primos recubitus in cœnis, et primas cathedras in synagogis, et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi.*

Quantùm autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradûs, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos, Matth. 20, 25, primatum quærentes, dicens : *Scitis quia principes gentium dominantur eorum*, ubi Chrysostomus, hom. 66 in Matth., à med., dicit quòd *per hoc ostendit quòd gentile est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit*

Sed appetere proximis prodesse, est secundùm se laudabile et virtuosum. Verùm quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradûs celsitudinem, præsumptuosum videtur quòd aliquis præesse appetat ad hoc quòd subditis prosit, nisi manifestâ necessitate imminente, sicut Gregorius dicit in Pastor., part. 1, cap. 8, circ. med., quòd *tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire*, (unde non de facile inveniebatur qui hoc onus assumeret, præsertim cùm aliquis charitatis zelo divinitùs ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit in Pastor., part. 1, cap. 7, ante med., quòd *Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit.*

Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 35, in Oper. imperf., aliquant. à med.: « Opus quidem desiderare bonum bonum est; primatum autem « honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret. »

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in Past., part. 1, cap. 8, « illo « tempore hoc dixit Apostolus quo ille qui « plebibus præerat, primus ad martyrii tor-« menta ducebatur; » et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit 19 de Civ. Dei, cap. 19, à med., quòd Apostolus dicens : « Qui episcopatum desiderat, bonum opus « desiderat, exponere voluit quid sit episco-« patus, quia nomen operis est, non honoris : « Græcum est enim : (ἐπὶ) quippe super, « scopus (σκοπὸς) verò intentio est. Ergo « ἐπισκοπεῖν, si velimus latinè superintendere, « possumus dicere, ut intelligat non se esse « episcopum qui præesse dilexerit, non pro-« desse. In actione enim » (ut parùm ante præmittit) « non amandus est honor in hâc vitâ, « sive potentia, quoniam omnia vana sunt « sub sole; sed opus ipsum quod per eumdem « honorem vel potentiam fit. » Et tamen, ut Gregorius dicit in Pastor., loc. cit., « Apostolus « laudans desiderium (scilicet boni operis), « in pavorem vertit protinùs quod laudavit, « cùm subjungit : *Oportet autem episcopum* « *irreprehensibilem esse*, quasi dicat : Laudo « quod quæritis; sed priùs discite quid quæ-« ratis. »

Ad secundum dicendum quòd non est eadem ratio de statu religionis, et de statu episcopali, propter duo. Primò quidem quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio; ut patet per hoc quod Dominus à Petro quæsivit, si plus eum cæteris diligeret, antequàm ei committeret pastorale officium : sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem : unde et Dominus, Matth. 19, non dixit : *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*, sed : *Si vis perfectus esse*. Et hujus differentiæ ratio est, quia, secundùm Dionysium, cap. 5 eccles. Hierar., circ. med., perfectio pertinet activè ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passivè sicut ad perfectum. Requiritur autem quòd sit perfectus aliquis, ad hoc quòd possit alios ad perfectionem adducere : quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quòd aliquis perfectum se reputet, non autem quòd aliquis ad perfectionem tendat. Secundò, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda; et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus, 19 de Civ. Dei, cap. 19, à med., dicit : *A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet.* Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quòd aliis provideat, et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundùm illud ad Heb. 5, 4 : *Neque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo;* et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. hom. 35, in Op. imperf., inter med. et fin. : « Primatum « Ecclesiæ concupiscere neque justum est, « neque utile. Quis enim sapiens vult ultrò

« se subjicere servituti et periculo tali, ut « det rationem pro omni Ecclesiâ? nisi fortè « qui non timet Dei judicium, abutens primatu « ecclesiastico seculariter, ut scilicet convertat « tat ipsum in secularem. »

Ad tertium dicendum quòd dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundùm arbitrium cujuslibet, sed principaliter quidem secundùm arbitrium et dispositionem Dei, secundariò autem secundùm arbitrium superiorum prælatorum; ex quorum personâ dicitur 1 ad Corinth. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Et ideò non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei à superiore injungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat; sed solùm tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cùm ei ex officio incumbit; vel si officium, cùm ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit 19 de Civitate Dêi, cap. 19, circ. fin.: « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium « justum suscipit necessitas charitatis: quam « sarcinam si nullus imponit, percipiendæ « atque intuendæ vacandum est veritati; si « autem imponitur, suscipienda est propter « charitatis necessitatem. »

Ad quartum dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 7, à med.: « Isaias, qui mitti voluit, ante se per « altaris calculum purgatum vidit, ne non « purgatus adire quisque sacra ministeria « audeat. Quia ergo valdè difficile est purgatum « tum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis « dicationis officium tutiùs declinatur. »

Articulus ii. — *Utrùm liceat episcopatum injunctum omninò recusare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat episcopatum injunctum omninò recusare. Ut enim Gregorius dicit in Pastor., part. 1, cap. 7, paulò à princ., « per activam « vitam prodesse proximis cupiens Isaias, « officium prædicationis appetit; per contem- « plativam verò Jeremias amori Conditoris « sedulò inhærere desiderans, ne mitti ad præ « dicandum debeat, contradicit. » Nullus autem peccat, si meliora nolit deserere, ut minùs bonis inhæreat. Cùm ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supra dictis patet, qu. 25, art. 1, et qu. 26, art. 2, et qu. 182, art. 1, videtur quòd non peccet ille qui omninò episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 7, à med., « valdè difficile « est ut aliquis se purgatum possit cogno- « scere; nec debet aliquis non purgatus sa- « cra ministeria adire. » Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantùmcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de B. Marco Hieronymus dicit in prologo super Marcum, versùs fin., quòd *amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur.* Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquàm episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omninò recusare illud. Ergo videtur quòd absque peccato possit aliquis omninò episcopatum recusare.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Eudoxium, ep. 48, al. 81, ante med.: « Si « quam operam vestram mater Ecclesia de- « sideraverit, nec elatione avidâ suscipiatis, « nec blandiente desidiâ respuatis. » Postea subdit: « Neque otium vestrum necessitati- « bus Ecclesiæ præponatis; cui parturienti si « nulli boni ministrare vellent, quomodò na- « sceremini non inveniretis. »

Respondeo dicendum quòd in assumptione episcopatûs duo sunt consideranda: primò quidem quid deceat hominem appetere secundùm propriam voluntatem; secundò quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantùm ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti, sed quòd aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis; ut ex supra dictis patet, art. præc., ad 3. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis proprio motu feratur in hoc quòd aliorum gubernationi præficiatur, ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis omninò contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo.

Primò quidem quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus, 19 de Civit. Dei, dicit, cap. 19, circa fin., quòd *negotium justum suscipit necessitas charitatis.* Secundò quia hoc repugnat humilitati; per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit in Pastor., part. 1, cap. 6: *Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cùm ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est.*

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis simpliciter et absolutè loquendo, vita contemplativa potior sit quàm activa, et amor Dei quàm dilectio proximi; tamen ex aliâ parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis præmissis: *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis,* præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quòd aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud Joan. ult.: *Pasce oves meas,* dicit Augustinus, tract. 123, circa med.: *Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem.* Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant: unde Augustinus dicit 19 de Civ. Dei, cap. 19, in fin., quòd *si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis,* quæ scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum quòd nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientiâ, qu. 104, art. 5. Potest ergo contingere quòd ille cui injungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat

ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura injungitur; putà si habeat peccandi propositum, quod potest deserere : et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti. Quandoque verò impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed prælatus qui injungit; putà si sit irregularis vel excommunicatus : et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere : qui si impedimentum removere noluerit (1), tenetur humiliter obedire. Unde Exod. 4, 10, cùm Moyses dixisset : *Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri, et nudius tertius*, Dominus respondit ad eum : *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris*. Quandoque verò non potest removeri impedimentum nec per injungentem, nec per eum cui injungitur; sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare : unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum quòd accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licitè apponere, antequàm fiat præceptum : alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur à susceptione episcopatûs vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando; quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritûs sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quòd nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicitè vovet; si autem intendit ad hoc se obligare, ut, quantùm est de se, episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

Articulus iii. — *Utrùm oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quòd Deum plus diligit. Ergo videtur quòd ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea, Symmachus papa dicit, cap. *Vilissimus*, 1, qu. 1 : *Vilissimus computandus est, nisi scientiâ et sanctitate præcellat qui est dignitate præstantior*. Sed ille qui præcellit scientiâ et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

3. Præterea, in quolibet genere minora per majora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 4. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

Sed contra est quod Decretalis dicit, cap. *Cùm dilectus*, de Electione, etc., quòd *sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem*.

Respondeo dicendum quòd circa assumptionem alicujus ad episcopatum aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quòd talem eligat qui fideliter divina mysteria dispenset : quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundùm illud 1 Corinth. 14, 12 : *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis*. Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideò ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundùm charitatem : sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere, et defendere, et pacificè gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit, sup. illud cap. 1 ad Tit. : *Et constituas per civit.*, etc., quòd « quidam non quærunt eos in Ecclesiâ columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse; sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel de diti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent, muneribus impetrârunt. »

Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Jacobi 2 : *Fratres mei, nolite in personarum acceptione*, etc., dicit Glossa (ord. Augustini, epist. 167, al. 29, ad Hieron., inter med. et fin.) : « Si hanc distantiam sedendi vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore? »

Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quòd reputet se aliis meliorem : hoc enim esset superbum et præsumptuosum; sed sufficit quòd nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. Unde licèt Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in suâ responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit quòd Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantùm ad alia gubernandi Ecclesiam : et ideò eum de ampliori dilectione examinavit; ad ostendendum quòd ubi aliàs invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipuè attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum quòd auctoritas illa est intelligenda quantùm ad studium illius qui in dignitate constitutus est : debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat ut cæ-

(1) Ita Nicolaius. Al., *voluerit*.

teros et scientiâ et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Pastorali, part. 2, cap. 1: *Tantùm debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantùm distare solet à grege vita pastoris.* Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur 1 ad Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum, et ministrationum, et operationum sunt.* Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratiâ sanctitatis. Secùs autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quòd inferiora disponat.

Articulus iv. — *Utrùm episcopus possit licitè curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat.* — (*Sup., quæst.* 184, *art.* 6, *corp., fin., et infra, qu.* 189, *art.* 7, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopus non possit licitè curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minùs perfectum statum transire: hoc enim est retrò respicere; quod est damnabile, secundùm Domini sententiam dicentis Lucæ 9, 62: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei.* Sed status episcopalis est perfectior quàm status religionis, ut supra habitum est, quæst. 184, art. 7. Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad seculum; ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior quàm ordo naturæ. Sed secundùm naturam non movetur idem ad contraria; putà si lapis naturaliter deorsùm movetur, non potest naturaliter à deorsùm redire in sursùm. Sed secundùm ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licèt è converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuò retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi, quæ ad episcopale officium pertinent: quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quòd episcopus non possit curam episcopalem dimittere, et ad religionem transire.

Sed contra, nullus cogitur ad id quod est secundùm se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem à curâ episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extrav. de Renunt., cap. *Quidam.* Ergo videtur quòd deserere curam episcopalem non sit illicitum.

Respondeo dicendum quòd perfectio episcopalis statûs in hoc consistit quòd aliquis ex divinâ dilectione se obligat ad hoc quòd saluti proximorum insistat, et ideò tamdiù obligatur ad hoc quòd curam pastoralem retineat, quamdiù potest subditis sibi commissis proficere ad salutem: quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem: cùm Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundùm illud ad Philip. 1, 22: « Ecce quid eligam, ignoro: coarctor autem « è duobus, desiderium habens dissolvi, et « esse cum Christo, multò magis meliùs: per- « manere autem in carne necessarium est « propter vos; et hoc confidens scio, quia « manebo: » neque propter quæcumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Joan. 10, 2, « bonus pastor « ponit animam suam pro ovibus suis. »

Contingit tamen quandoque quòd episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida, vel simoniacus; vel etiam corporis, putà si sit senex, vel infirmus; vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, putà si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 3, à med.: « Ibi æquanimiter portandi « sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui ad- « juventur, boni; ubi autem omninò fru- « ctus de bonis deest, fit aliquando de malis « labor supervacuus. Unde sæpè agitur in « animo perfectorum, quòd cùm laborem « suum sine fructu esse considerant, in lo- « cum alium ad laborem cum fructu mi- « grant. » Quandoque autem contingit ex parte aliorum; putà cùm de prælatione alicujus personæ scandalum suscitatur: nam, ut Apostolus dicit 1 ad Corinth. 8, 13: *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum,* dùm tamen scandalum non oriatur ex malitiâ aliquorum volentium fidem, aut justitiam Ecclesiæ conculcare: propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundùm illud Matth. 15, 14: *Sinite illos,* scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi, *cæci sunt, et duces cæcorum.*

Oportet tamen quòd sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati; ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde extrav. de Renunt., cap. *Nisi cùm pridem*, in fin., dicit Innocentius III: *Etsi pennas habeas, quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostrâ permissione volatum.* Soli enim papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens.

Ad primum ergo dicendum quòd perfectio religiosorum et episcoporum secundùm diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem; ad perfectionem autem episcopalis statûs pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideò quamdiù potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solùm suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quòd non solùm suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde In-

nocentius III dicit in Decretali prædictâ, in corp. art., quòd *faciliùs indulgetur ut monachus in præsulatum ascendat, quàm præsul ad monachatum descendat*. Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat.

Ad secundum dicendum quòd propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideò monachus potest ad statum episcopatûs assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, et impedimento cessante, potest iteratò ad episcopatum assumi; putà per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsâ ignorantiâ per instructionem sufficientem; vel etiam si simoniacè sit promotus, eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iteratò ad alium episcopatum promoveri. Si verò aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iteratò ad episcopatum revocari. Unde dicitur 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquàm: Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquàm ad pontificatum resurgat.*

Ad tertium dicendum quòd etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens, si propter impedimentum superveniens potestas episcopalis remaneat absque actu.

Articulus v. — ***Utrùm liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum.*** — (*Opusc.* 18, *cap.* 19, *et* 20, *et Joan.* 10, *et* 1 *Cor.* 1, *fin.*, *et* 2 *Cor.* 2, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus, Joan. 10, 12, quòd ille est mercenarius, et non verè pastor, qui *videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit;* dicit autem Gregorius in hom. 14 in Evang., aliquant. à princ., quòd *lupus super oves venit, cùm quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit*. Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quòd sit mercenarius et non pastor.

2. Præterea, Proverb. 6, 1, dicitur: *Fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam;* et postea subdit: *Discurre, festina, suscita amicum tuum*, quod exponens Gregorius in Pastor., part. 3, cap. 1, admonit. 5, inter princ. et med., dicit: *Spondere pro amico, est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solùm ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur.* Sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quòd episcopus non debeat causâ persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis statûs pertinet quòd proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omninò deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quòd non licet episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi fortè ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed contra est quòd Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Dominus, Matth. 10, 23: *Si vos persecuti fuerint in unâ civitate, fugite in aliam.*

Respondeo dicendum quòd in quâlibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideò ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cùm bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis.

Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentiâ pastoris per alium provideri, tunc licet pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiæ, vel propter personæ periculum corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit in ep. ad Honoratum, 228, al. 180, aliq. à pr.: « Fugiant de civitate in civitatem « servi Christi, quando eorum quisquam spe- « cialiter à persecutoribus quæritur; ut ab « aliis, qui non ita quæruntur, non dese- « ratur Ecclesia. Cùm autem omnium est « commune periculum, hi qui aliis indigent, « non deserantur ab his quibus indigent. » Si enim « perniciosum est proretam in tranquil- « litate navem deserere, quantò magis in « fluctibus? » ut dicit Nicolaus Papa I, et habetur 7, qu. 1, cap. *Sciscitaris*.

Ad primum ergo dicendum quòd ille tanquàm mercenarius fugit qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit in homil. cit. in arg.: *Stare in periculo ovium non potest qui in eo quòd ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit: et ideò opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat.* Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis non tanquàm mercenarius fugit.

Ad secundum dicendum quòd ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad tertium dicendum quòd ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundùm aliquod perfectionis genus;

à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen ipsi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, et necessitas requirat.

Articulus vi. — *Utrùm liceat episcopo aliquid proprium habere.* — (*Inf., qu.* 186, *art.* 3, *ad* 5, *et opusc.* 18, *cap.* 17 *et* 18.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopo non liceat aliquod proprium possidere. Dominus enim dicit Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, et sequere me;* ex quo videtur quòd voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quòd non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea, episcopi in Ecclesiâ tenent locum Apostolorum, ut dicit Glossa (ord. Bedæ, sup. illud : *Designavit,* etc.) Lucæ 10. Sed Apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent, secundùm illud Matth. 10, 9 : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris :* unde et Petrus pro se, et pro aliis Apostolis dicit : *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te;* Matth. 19, 27. Ergo videtur quòd episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum, epist. 2, inter princ. et med.: « Cleros græcè, latinè sors appellatur : propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte « Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, « id est, pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere « potest. Si autem aurum, si argentum, si « possessiones, si variam supellectilem habet, « cum istis partibus non dignatur Dominus « fieri pars ejus. » Ergo videtur quòd non solùm episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed contra est quod dicitur 12, qu. 1, cap. 19 : *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant.*

Respondeo dicendum quòd ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit in epist. ad Paulinam et Armentarium, 127, al. 45, non remotè à fin.: *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquàm esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior.* Manifestum est autem quòd vivere absque proprio, supererogationis est : non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde Matth. 19, 17, cùm dixisset Dominus adolescenti : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* postea superaddendo subdidit : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Non autem episcopi in suâ ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant : neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideò non tenentur episcopi ad hoc quòd sine proprio vivant.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra habitum est, quæst. 184, art. 3, perfectio christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntariâ paupertate; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quòd ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio; quinimò potest esse summa perfectio cum magnâ opulentiâ, nam Abraham, cui dictum est, Gen. 17, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus,* legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum quòd verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mysticè, ut non possideamus neque aurum, neque argentum; id est, ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ, et eloquentiæ temporali, ut Hieronymus exponit, sup. illud Matth. 10 : *Neque duas tunicas.* Alio modo, sicut Augustinus exponit in lib. 2 de Consensu Evang., cap. 30, à med., ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro, et argento, et aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant : unde subdit : *Dignus est enim operarius cibo suo;* ita tamen quòd si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit 1 ad Cor., 9. Tertio modo, secundùm quod Chrysostomus exponit, hom. 2, in illud Rom. 16 : *Salutate Priscillam,* aliquant. à princ., ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis quantùm ad illam missionem quâ mittebantur ad prædicandum Judæis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent. Nam et de Paulo legitur 2 ad Corinth. 12, quòd ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis; et sic patet quòd aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quòd tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius et Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum quòd omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dùm intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dùm curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

Articulus vii. — *Utrùm episcopi mortaliter peccent, si bona Ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.*—(*Quodl.* 6, *art.* 12.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. 12 : *Hominis cujusdam uberes fructus ager attulit,* serm. 64, de Temp., versùs fin. : « Nemo proprium dicat quòd è communi plus « quàm sufficiat, sumptum, et violenter ob- « tentum est;» et postea subdit : « Neque minùs

« est criminis habenti tollere, quàm, cùm « possis et abundes, denegare indigenti« bus. » Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiuntur.

2. Præterea, super illud Isa. 3 : *Rapina pauperum in domo vestra,* dicit Glossa Hieronymi ordin., quòd *bona ecclesiastica sunt pauperum.* Sed quicumque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluunt, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. Præterea, multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit in epist. ad Damasum papam (quid simile hab. in Regulâ Monach. Hieron. adscripta, cap. *de Paupert.*, à med. Vid. cap. *Clericos* 1, quæst. 2) : « Clericos illos con« venit stipendiis Ecclesiæ sustentari, quibus « parentûm et propinquorum bona nulla suf« fragantur. Qui autem bonis parentûm et « opibus propriis sustentari possunt, si quod « pauperum est, accipiunt, sacrilegium com« mittunt, et incurrunt. » Unde et Apostolus dicit, 1 ad Tim. 5, 16 : *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis; et non gravetur Ecclesia ; ut his quæ verè viduæ sunt, sufficiat.* Ergo multò magis episcopi mortaliter peccant si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiàsticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra est quòd plures episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

Respondeo dicendum quòd aliter est dicendum de propriis bonis, quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent : unde ex ipsâ rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant ; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectûs ; per quam contingit quòd vel sibi plura conferant (1) quàm oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundùm quod requirit debitum charitatis ; non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ.

Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium, epist. 185, al. 50, inter med. et fin. : « Si privatim possidemus quæ nobis « sufficiant, non illa nostra sunt sed paupe« rum, quorum procurationem quodammodò « gerimus, non proprietatem nobis usurpa« tione damnabili vindicamus. » Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundùm illud 1 ad Cor. 4, 2 : *Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solùm in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur 12, quæst. 2, cap. 28 : « De « reditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium, « sola episcopo ex his una portio remittatur; « duæ ecclesiasticis fabricis, et erogationi « pauperum profuturæ, a presbytero sub pe« riculo sui ordinis ministrentur; ultima cle« ricis pro singulorum meritis dividatur. » Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus, et ministris, et cultui Ecclesiæ eroganda, et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum, aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur.

De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat, et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis (1).

Si verò non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur : et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet ; si verò sit multus excessus, non potest latere : unde videtur bonæ fidei repugnare : et ideò non est absque peccato mortali. Dicitur enim Matth. 24, 48, quòd *si dixerit malus servus in corde suo : Moram facit dominus meus venire,* quod pertinet ad divini judicii contemptum, *et cœperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbiam, *manducet autem, et bibat cum ebriosis,* quod pertinet ad luxuriam ; *veniet dominus servi illius in die quâ non sperat, et dividet eum*, scilicet à societate bonorum, *et partem ejus ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Ambrosii non solùm est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari quando sit ista necessitas, quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur : horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum quòd bona Ecclesiarum non sunt solùm expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est in corp. art. Et ideò si de eo quod usui episcopi, vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, et consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodò illud faciat moderatè, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 30, circa med., et habetur cap. *Est probanda*, dist. 86 : « Hæc est approbanda liberalitas

(1) Al., *congerant,* item *conveniant.*

(1) Ita Mss. et edit. passim. Theologi deesse putant, *non tamen ad restitutionem tenetur.*

« ut proximos seminis tui non despicias, « si egere cognoscas; non tamen ut illos di- « tiores fieri velis ex eo quòd tu potes con- « ferre inopibus. »

Ad tertium dicendum quòd non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda; nisi fortè in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit, lib. 2 de Offic., cap. 28, à princ., et habetur cap. *Aurum*, 12, quæst. 2. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiæ vivere; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum quòd bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideò si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiæ et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si verò necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata, ut aliquis in futurum conservet: quod Dominus prohibet Matth. 6, 34, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum.*

ARTICULUS VIII. — *Utrùm religiosi qui promoventur in episcopos, teneantur ad observantias regulares.*—(*Sup.*, *quæst.* 88, *art.*11, *ad* 4, *et* 4, *dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 1, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim 18, quæst. 1, cap. *Statutum*, quòd *monachum canonica electio à jugo regulæ monasticæ professionis absolvit; et sacra ordinatio de monacho episcopum facit.* Sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradûs, sicut supra dictum est, quæst. 88, art. 12, ad 1, quòd religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in seculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est, quæst. 184, art. 7. Ergo videtur quòd non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maximè religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quòd absque proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto, in arg. 1, dicitur, *quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres, paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habet.* Interdùm etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multò minùs tenentur ad alias observantias regulares.

Sed contra est quod dicitur in Decret. 16, quæst. 1, cap. 3: *De monachis qui diù morantes in monasteriis, postea* (1) *ad clericatûs ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 7, status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquàm quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi fortè quantùm ad id in quo perfectioni repugnat; quantùm autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cùm ad magisterium pervenerit, non congruit quòd sit auditor; congruit tamen ipsi quòd legat et meditetur etiam magis quàm ante. Sic ergo dicendum est quòd si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujusmodi, ad hæc remanet religiosus etiam factus episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum.

Si qua verò sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium et aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur.

In aliis autem potest dispensatione uti, secundùm quòd requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur à jugo monasticæ professionis non quantùm ad omnia, sed quantùm ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd vota secularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est, quæst. 88, art. 12, ad 1. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtentâ.

Ad tertium dicendum quòd hoc est per accidens quòd episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quòd si eis legitimè aliquis præficeretur, obedire tenerentur, in quantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem

(1) Al., *si postea.*

nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam; unde ibidem subditur quòd *postquàm episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur et intitulatur, secundùm sacros canones, quod acquirere poterit restituat.* Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex quâ incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9. Si tamen ex concessione papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed Apostolicâ auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUÆSTIO CLXXXVI.

De his in quibus religionis status propriè consistit. — *(In decem articulos divisa.)*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda de his quæ religiosis licitè convenire possunt. Tertia de distinctione religionum. Quarta de religionis ingressu.

Circa primum quæruntur decem: 1° utrùm religiosorum status sit perfectus; 2° utrùm religiosi teneantur ad omnia consilia; 3° utrùm paupertas voluntaria requiratur ad religiogionem; 4° utrùm requiratur continentia; 5° utrùm requiratur obedientia; 6° utrùm requiratur quòd hæc cadant sub voto; 7° de sufficientiâ horum votorum; 8° de comparatione eorum ad invicem; 9° utrùm religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ; 10° utrùm, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quàm secularis.

Articulus primus. — *Utrùm religio importet statum perfectionis.* — (*Quodl.* 5, *art.* 21, *corp., et opusc.* 18, *cap.* 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia *per eam uni omnipotenti Deo religamur,* sicut Augustinus dicit in lib. de verâ Relig., cap. ult., vers. fin., vel religio dicitur ex eo quòd *Deum relegimus, quem amiseramus negligentes,* ut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 4, ante med. Ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea, *religio* secundùm Tullium, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., est *quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniam affert.* Sed afferre Deo cultum et cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quàm ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet, implic. quæst. 81, art. 2, ad 3, et art. 4. Ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium; sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus: dicitur enim in Decretis, 7, qu. 1, cap. *Hoc nequaquàm*: « Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nunquàm ad pontificatum resurgat. » Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis: unde Dionysius in 6 cap. eccles. Hierarch., parùm à princ., ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quòd religio non sit status perfectionis.

Sed contra est quod in collationibus Patrum, collat. 1, cap. 7, à med., dicit abbas Moyses de religiosis loquens: « Jejuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere. » Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam 6 cap. eccles. Hierarch., loc. cit., dicit *eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 141, art. 2, id quod communiter multis convenit, antonomasticè attribuitur ei cui per excellentiam convenit; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat; et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 2, est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideò antonomasticè religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin.: *Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant; sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant.*

In hoc autem perfectio hominis consistit quòd totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet, quæst. 184, art. 2, et secundùm hoc religio perfectionis statum nominat.

Ad primum ergo dicendum quòd exhibere aliquid ad cultum Dei est de necessitate salutis; sed quòd aliquis se totaliter, et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 1, ad 1, et art. 4, ad 1 et 2, cùm de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solùm oblationes sacrificiorum, et alia hujusmodi, quæ sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundùm quòd referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundùm hoc si quis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinet: et secundùm hoc ex vitâ religiosâ, quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 184, art. 5 et 6, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quòd quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quòd ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. 19 : *Si vis perfectus esse*, etc., dicit Origines, tract. 8 in Matth., aliquant. à med., quòd *ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omninò perfectus, sed ex illâ die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes*. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum quòd religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multò magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde cùm ad pœnitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde in Decr. 33, quæst. 2, cap. *Admonere*, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potiùs monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quàm quòd pœnitentiam publicam agat, remanendo in seculo.

Articulus II. — *Utrùm quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.* — (*4, dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 6, *quæst.* 2, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech. hom. 20, inter med. et fin., quòd *ille qui præsens seculum deserit, et agit omnia bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelictâ, sacrificium præbet in eremo*. Sed deserere seculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; et ita videtur quòd quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quòd aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in seculari vitâ existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quòd quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed contra, ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propriâ obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

Respondeo dicendum quòd ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter : uno modo essentialiter et sic, sicut supra dictum est, quæst. 184, art 3, ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis ; putà quòd aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat; quæ etsi secundùm præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantiâ charitatis procedit quòd etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositivè, sicut paupertas, continentia, abstinentia, et alia hujusmodi.

Dictum est autem art. præc. quòd ipsa perfectio charitatis est finis statûs religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis ; sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quòd illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quòd jam assecutus sit finem, sed requiritur quòd per aliquam viam tendat ad finem. Et ideò ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem ; sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam.

Et eâdem ratione non tenetur ad hoc quòd illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur ; tenetur autem ut ad ea implenda intendat : contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat.

Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinatè sunt ei taxata secundùm regulam quam professus est.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam ; sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut Augustinus dicit in 8 de Civit. Dei, cap. 2, à princ., *Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem*. Et ideò religiosus non est trangressor professionis, si non sit perfectus, sed solùm si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum quòd sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dùm tamen desit contemptus, ut supra dictum est, qu. 184, art. 2, ad 3, ita etiam omnes tam religiosi quàm seculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt : omnibus enim communiter dicitur Eccle. 9, 10 : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare*. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundùm quod requirit conditio sui statûs ; dummodò contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus

firmatur contra spiritualem profectum.

Ad tertium dicendum quòd quædam consilia sunt quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis secularibus; putà si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis : et ideò ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quòd vita hominis secularibus actibus implicetur : unde non oportet quòd ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS III. — *Utrùm paupertas requiratur ad perfectionem religionis.* — (*Inf., art.* 4, *corp., et ad* 1, *et opusc.* 18, *cap.* 7 *et* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicitè fit. Sed quòd homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum : Apostolus enim 2 ad Corinth. 8, 12, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens : *Si voluntas prompta est, secundùm id quod habet, accepta est,* id est, ut necessaria retineatis; et postea subdit : *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio;* Glossa interl., *id est, paupertas.* Et super illud 1 ad Tim. 6 : *Habentes alimenta, et quibus tegamur,* dicit Glossa interl. : *Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omninò abjicienda sunt hæc temporalia.* Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo et spirituali, secundùm illud Prov. 30, 9 : *Ne fortè egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei;* et Eccli. 27, 1 : *Propter inopiam multi deliquerunt,* et etiam corporali : dicitur enim Eccle. 7, 13 : *Sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, paulò à princ., quòd *videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit.* Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose; et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem : dicitur enim Eccli. 31, 8 : *Beatus dives qui inventus est sine maculâ;* et Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 5, circa fin., et cap. 10, quòd *organicè divitiæ deserviunt ad felicitatem.* Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est, qu. præc., art. 6. Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam est opus maximè Deo acceptum, et sicut Chrysostomus dicit, hom. 9 in epist. ad Hebr., declinando ad fin., *medicamentum, quod maximè in pœnitentiâ operatur.* Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quòd paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 8 Moral., cap. 15, à princ. : *Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interiùs appetunt, exteriùs cuncta derelinquunt.* Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, propriè pertinet ad religiosos, ut dictum est art. 1 et 2 præc. Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exteriùs derelinquant.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., status religionis est quoddam exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est quòd aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis : dicit enim Augustinus in 10 Confess., cap. 29, ad Deum loquens : *Minùs te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Unde in lib. 83 QQ., quæst. 36, circ. princ., dicit Augustinus, quòd *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas.* Ex hoc autem quòd aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit in epist. ad Paulinum et Therasiam 31, al. 34, à med., quòd « terrena diliguntur « arctiùs adepta quàm concupita. Nam unde « juvenis ille tristis discessit; nisi quia ma« gnas divitias habebat? Aliud est enim nolle » incorporare quæ desunt; aliud jam incor« porata divellere : illa velut extranea repu« diantur; ista verò veluti membra præcidun« tur (1). » Et Chrysostomus dicit super Matth. hom. 64, ante med., quòd *appositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido.*

Et inde est quòd ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Glossa interl., ibid. subdit, « non ideò dixit « Apostolus, scilicet *ut nobis non sit tribula« tio,* id est, paupertas, quin melius esset « omnia dare; sed infirmis timet, quos sic « dare monet ut egestatem non patiantur. » Unde similiter etiam ex Glossâ aliâ non est intelligendum, quòd non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit in 1 de Off., cap. 30, ante med. : « Dominus non vult, « *scilicet ex necessitate præcepti,* simul effun« di opes, sed dispensari : nisi fortè ut Eli« sæus boves suos occidit, et pavit pauperes « ex eo quod habuit, ut nullâ curâ teneretur « domesticâ. »

(1) Ita Mss. Edit.: *Ista verò veluti membra præscinduntur.*

Ad secundum dicendum quòd ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria, quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntariè sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundùm illud 1 ad Tim. ult., 9 : *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli.* Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet, in corp. art. Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 17, in princ. : *Quærentibus primùm regnum Dei et justitiam ejus, non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint.*

Ad tertium dicendum quòd medium virtutis, secundùm Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, accipitur secundùm rationem rectam, non secundùm quantitatem rei. Et ideò quidquid potest fieri secundùm rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundùm rationem rectam quòd aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet : quod etiam philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum : *Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cùm ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se posse simul divitias, et virtutes possidere.* Unde multò magis secundùm rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quòd Christum perfectè sequatur. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum : *Christum nudum nudus sequere.*

Ad quartum dicendum quòd duplex est beatitudo sive felicitas : una quidem perfecta, quam expectamus in futurâ vitâ; alia verò imperfecta, secundùm quam aliqui dicuntur in hâc vitâ beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex : una quidem secundùm vitam activam; alia verò secundùm vitam contemplativam, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. 7 et 8. Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadjuvant, quia, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 8: *Multa operamur per amicos, et per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quædam organa.* Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non operantur; sed magis impediunt, in quantum suâ sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maximè necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit in 10 Ethicor., cap. 8, ante med., quòd *ad actiones multis opus est; speculanti verò nulla talium*, scilicet exteriorum bonorum, *ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem.* Ad futuram verò beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem ideò multùm valet ad cœlestem beatitudinem consequendam. Unde et Dominus Matth. 19, 21, dicit : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo.* Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo : unde dicitur Matth. 13, 22, quòd *sollicitudo seculi, et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei*, quia, ut Gregorius dicit, hom. 15 in Evang., in med., *dùm bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum statûs vitalis necant.* Et ideò difficile est charitatem inter divitias conservare : unde Dominus dicit Math. 19, quòd *dives difficilè intrabit in regnum cœlorum :* quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias, nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundùm expositionem Chrysostomi, hom. 64 in Matth., ante med., cùm subdit : *Facilius est camelum per foramen acûs transire quàm divitem intrare in regnum cœlorum.* Et ideò non simpliciter *dives* dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine maculâ, et post aurum non abiit;* et hoc ideò, quia rem difficilem fecit : unde subditur : *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vitâ suâ*, ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret.

Ad quintum dicendum quòd status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potiùs ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solùm ministrando spiritualia, sed etiam temporalia : quod pertinet ad vitam activam, in quâ multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est in solut. præc. Et ideò ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad sextum dicendum quòd abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin., quòd « illi qui ex possessis « rebus subsidia egentibus ministrant, in bo« nis quæ faciunt, sacrificium offerunt, quia « aliquid Deo immolant, et aliquid sibi re« servant; qui verò nihil sibi reservant, of« ferunt holocaustum, quod est majus sacri« ficio. » Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium, cap. 5, circ. fin., et incipit : *Multa in orbe*, dicit : « Quòd autem asseris, eos me« liùs facere qui utuntur rebus suis, et pau« latim fructus possessionum suarum pau« peribus dividunt, non à me tibi, sed à Do« mino respondetur : *Si vis perfectus esse*, « etc., et postea subdit : *Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus ; dummodò sciamus prima secundis et tertiis præferenda.* Et ideò ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in lib. de eccl. Dogmatibus, cap. 71 : « Bonum est facultates « cum dispensatione pauperibus erogare :

« melius est pro intentione sequendi Domi-
« num insimul donare, et absolutum sollici-
« tudine egere cum Christo. »

Articulus IV. — *Utrùm perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.* — (*Sup., quæst.* 78, *art.* 11, *corp., fin., et opusc.* 18, *cap.* 9, *et opusc.* 19, *cap.* 1, *et in Prol. super Joan., lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur servâsse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse Matth. 8. Ergo videtur quòd ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Gen. 17, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quòd excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est quod Apostolus, 2 ad Cor. 7, 1, dicit : *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei.* Sed munditia carnis et spiritûs conservatur per continentiam : dicitur enim 1 Cor. 7, 34 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta spiritu et corpore.* Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

Respondeo dicendum quòd ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter : uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientiâ augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. ult., à med. Et inde est quòd usus venereorum retrahit animum ab illâ perfectâ intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit in 1 Soliloquior., cap. 10, ante med. : « Nihil « esse sentio quod magis ex arce dejiciat ani- « mum virilem, quàm blandimenta fœminea, « corporumque ille contactus, sine quo uxor « haberi non potest. » Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum, et rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit, 1 Cor. 7, 32, quòd « qui sine uxore est, sollicitus est quæ « sunt Domini, quomodò placeat Deo; qui « autem cum uxore est, sollicitus est quæ « sunt mundi, quomodò placeat uxori. »

Et ideò continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati ; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum quòd perfectio non solùm paupertatis, sed etiam continentiæ introducta est per Christum, qui dicit Matth. 19, 12 : *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum;* et postea subdit : *Qui potest capere capiat.* Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuriâ fieri quòd viri uxores desererent ; sicut absque injuriâ fiebat quòd omnes divitias relinquerent. Et ideò Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore ; Joannem tamen volentem nubere à nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 22, ante med., « melior est castitas cælibum « quàm castitas nuptiarum, quarum Abra- « ham habebat unam in usu, ambas in ha- « bitu : castè quippè conjugaliter vixit ; esse « autem castus sine conjugio potuit, sed tunc « non oportuit. » Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent præsumere se tantæ esse virtutis ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire ; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Samson cum mandibulâ asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiæ et paupertatis servandæ, studiosiùs hoc implêssent.

Ad tertium dicendum quòd illi modi vivendi secundùm quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolutè loquendo religiones, sed secundùm quid, in quantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

Articulus V. — *Utrùm obedientia pertineat ad perfectionem religionis.* — (*Opusc.* 18, *cap.* 10, *et opusc.* 19, *cap.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundùm illud Apostoli ad Heb. ult., 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.* Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea, obedientia pertinere videtur propriè ad eos qui debent regi sensu alieno ; quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit ad Hebr. 5, 14, quòd *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.* Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quòd omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit : sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant : prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea, si votum obediendiæ ad religionem requireretur, consequens esset quòd religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est, quæst. 104, art. 5, cùm de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maximè accepta quæ liberaliter, et non ex necessitate fiunt, secundùm illud 2 ad Cor. 9, 7 : *Non ex tristitiâ, aut ex necessitate.* Sed illa quæ fiunt ex obedientiâ, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabiliùs fiunt bona opera quæ quis propriâ sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed contra, perfectio religionis maximè consistit in imitatione Christi, secundùm illud Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse,* etc., *sequere me.* Sed in Christo maximè commendatur obedientia, secundùm illud ad Philip. 2, 8 : *Factus est obediens usque ad mortem.* Ergo videtur quòd obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 huj. qu., status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quòd directionem alicujus sequantur, secundùm cujus arbitrium instruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideò oportet quòd religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur : unde et 7, qu. 1, cap. *Hoc nequaquàm,* dicitur : *Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatûs.* Imperio autem et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam : et ideò obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad primum ergo dicendum quòd obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune ; sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet propriè ad religiosos : et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in seculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur ; et secundùm hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi verò qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet, art. 3 huj. qu. Unde obedientia eorum est universalis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1 et 2, « homines exercitantes se in operibus perveniunt « ad aliquos habitus, quos cùm acquisierint, « eosdem actus maximè possunt operari. » Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt ; illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maximè prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum quòd subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, c. 6 eccl. Hier., ante med., ubi etiam dicit quòd « monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis « eorum illuminationibus edocetur. » Unde ab episcoporum obedientiâ nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur : et si à diœcesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solùm in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum quòd votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ, et secundùm hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem, licèt non se extendat ad omnes particulares actus : quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi ; sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terrâ, et similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientiâ ; quidam verò etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omninò perfectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum quòd necessitas coactionis facit involuntarium, et ideò excludit rationem laudis et meriti ; sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, in quantum homo vult obedire, licèt fortè non vellet id quod mandatur, secundùm se consideratum implere. Et ideò quia necessitati aliqua faciendi quæ secundùm se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora, quia nihil majus potest homo Deo dare quàm quòd propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in Collationibus Patrum, coll. 17, cap. 7, parùm à princ., dicitur « deterrimum genus monachorum esse « Sarabaitas, quia suas necessitates curantes « absoluti à seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit ; et tamen « magis quàm hi qui in cœnobiis degunt, in « operibus diebus ac noctibus consumuntur. »

Articulus vi. — *Utrùm requiratur ad perfectionem religionis quòd paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto.* — (1-2, *quæst.* 108, *art.* 3, *corp., et* 3 *cont., cap.* 130, *et op.* 18, *cap.* 11 *et* 15, *et op.* 19, *cap.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur ad perfectionem religionis quòd prædicta tria, scilicet *paupertas, continentia* et *obedientia,* cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis, Matth. 19, 21, dicit : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia*

quæ habes, et da pauperibus, nullâ mentione factâ de voto. Ergo videtur quòd votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quâdam promissione Deo factâ : unde Eccle. 5, 3, cùm dixisset Sapiens : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit : *Displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quòd aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Pollentium de adulterinis Conjugiis, lib. 1, cap. 14, in princip. : *Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cùm liceret nobis non impendere; tamen causâ dilectionis impendimus.* Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed contra est quòd in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundùm illud Num. 6, 2 : *Vir sive mulier, cùm fecerint votum, ut sanctificentur, et se voluerint Domino consecrare*, etc. Per eos autem significantur illi *qui ad perfectionis summam pertingunt*, ut dicit Glossa Gregorii ibid., lib. 2 Moral., cap. 26, vers. fin. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

Respondeo dicendum quòd ad religiosos pertinet quòd sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet, quæst. 174, art. 5. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis : quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis, art. 3, 4 et 5 huj. quæst., quòd ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideò religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin. : *Cùm quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est ;* quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens seculum deserunt.

Ad primum ergo dicendum quòd ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quòd aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulteriùs retrò non abiret. Unde et ipse dicit Luc. 9, 62 : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò aptus est regno Dei.* Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsùm abierint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti : *Numquid et vos vultis abire?* respondit : *Domine, ad quem ibimus?* Unde et Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evang., cap. 17, in fin., quòd *sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus tanquàm causâ redeundi, secuti sunt eum, sed tanquàm jubentem ut sequerentur.* Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideò votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum quòd perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, loc. sup. cit., ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successivè agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

Ad tertium dicendum quòd inter alia quæ licet nobis impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem habet. Unde cùm aliquis propriâ sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit in ep. ad Armentar. et Paulinam, 127, al. 45, vers. fin. : *Non te vovisse pœniteat; imò gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit.*

ARTICULUS VII. — *Utrùm convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem.* — (*Infr., qu.* 188, *art.* 1, *ad* 2, *et art.* 2, *ad* 2, *et Ver. qu.* 2, *art.* 11, *ad* 5, *et opusc.* 18, *cap.* 15.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quàm in exterioribus actibus, secundùm illud ad Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia, pax et gaudium in Spiritu sancto.* Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (putà contemplationis, dilectionis Dei, et proximi, et aliorum hujusmodi), quàm votum paupertatis, continentiæ et obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis, in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliæ et alia hujusmodi. Ergo videtur quòd inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda secundùm præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solùm divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra est quod dicitur Extrav. de Statu monach., cap. *Cùm ad monasterium*, quòd *custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali.*

Respondeo dicendum quòd religionis status potest considerari tripliciter : uno modo, secundùm quòd est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo secundùm quòd quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundùm illud 1 ad Cor. 7, 32 : *Volo vos sine sollicitu-*

dine esse; tertio modo, secundùm quòd est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundùm hoc ex his tribus votis integratur religionis status.

Primò enim quantùm ad exercitium perfectionis requiritur quòd aliquis à se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria : primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis : secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ; tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ.

Similiter autem sollicitudinis secularis inquietudo præcipuè ingeritur homini circa tria : primò quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur; secundò circa gubernationem uxoris et filiorum; quæ amputatur per votum continentiæ : tertiò circa dispositionem propriorum actuum; quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cùm aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin. Habet autem homo triplex bonum, secundùm Philosophum, in 1 Ethic., cap. 8, circa princ., primò quidem exteriorum rerum; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis; secundò autem bonum proprii corporis; quod aliquis præcipuè offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis; tertium autem bonum est animæ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, quâ aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideò convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundùm illud 1 ad Corinth. 13, 4 : *Charitas patiens est, benigna est,* etc. Et ideò interiores actus virtutum (putà humilitatis, patientiæ et hujusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum quòd omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota : nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, putà labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia verò quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia, et si qua sunt hujusmodi, directè ordinantur ad votum continentiæ observandum. Si qua verò in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi (putà lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi), comprehenduntur sub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundùm dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitûs pertinet ad omnia tria vota, tanquàm signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum quòd per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantùm subduntur, scilicet actiones humanæ : nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideò ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ et paupertatis; sed ad disponendum actiones proprias, secundùm quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, circa med., honor propriè et secundùm veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur et præcipuè à vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo qui Deo et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut dicitur in psal. 138, 17 : *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus,* abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quòd secularem vitam derelinquent : unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.*— (*Infr., quæst.* 188, *art.* 7, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientiâ. Ergo votum paupertatis est potius quàm votum obedientiæ.

2. Præterea, Eccli. 26, 20, dicitur quòd *omnis ponderatio non est digna animæ continentis.* Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius quàm votum obedientiæ.

3. Præterea, quantò aliquod votum est potius, tantò videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiæ sunt adeò annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis de Statu monachorum, cap. *Cùm ad monasterium;* qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quòd votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 35 Moral., cap. 10, circa princ. : *Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur.* Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., et art. 3, ad 9. Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

Respondeo dicendum quòd votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione.

Primò quidem quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quæ est potior quàm corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quàm res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientiâ est magis Deo acceptum quàm id quod fit per propriam voluntatem, secundùm illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum monachum : *Ad illud tendit oratio, ut doceam, te non tuo arbitrio dimittendum;* et post pauca subdit : *Non facias quod vis; comedas quod juberis; habeas quantùm acceperis; vestiaris quod datur.* Unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propriâ voluntate, secundùm illud Isa. 58, 3 : *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra.* Secundò, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota; sed non convertitur : nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem; tamen hæc etiam sub obedientiâ cadunt, ad quam pertinent multa alia præter continentiam et paupertatem servare. Tertiò, quia votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quantò autem aliquid propinquius est fini, tantò melius est.

Et inde etiam est quòd votum obedientiæ est religionis essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ : dicit enim Augustinus in libro de Virginitate, cap. 46, in fin. : *Nemo, quantùm puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio* (1).

Ad primum ergo dicendum quòd consilium obedientiæ includitur in ipsâ Christi sequelâ : qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideò magis pertinet ad perfectionem quàm votum paupertatis, quia, ut Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 19, super illud : *Ecce nos reliquimus,* etc., *id quod perfectionis est, addidit Petrus, cùm dicit : « Et secuti sumus te. »*

Ad secundum dicendum quòd ex verbo illo non habetur quòd continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est, quæst. 155, art. 4, ad 1.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Augustinus, *martyrio*, ut retulit S. Thomas ipse, supra, quæst. 124, art. 3, et 152, à n. 5

Ad tertium dicendum quòd papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent, non enim potest eum à suâ obedientiâ eximere; potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subjectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

Articulus IX. — *Utrùm religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regulâ.* — (*Sup., qu.* 88, *art.* 18, *ad* 4, *et* 4, *dist.* 38, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 1, *ad* 5, *et quodl.* 1, *art.* 20.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regulâ. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit 1 Timoth. 5, 2, quòd *viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt.* Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regulâ continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quòd monachus transgrediens ea quæ sunt in regulâ, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quòd si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regulâ peccet mortaliter.

Sed contra est quod status religionis est securior quàm status secularis vitæ : unde Gregorius in princ. Moral., in epist. ad Leand. episcop., super Exposit. lib. Job, cap. 1, à princ., comparat vitam secularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regulâ continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regulâ continentur est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd in regulâ continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet, art. 7 huj. qu., ad 1 et 2 : uno modo sicut finis regulæ, putà ea quæ pertinent ad actus virtutum : et horum transgressio, quantùm ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantùm verò ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum, quia, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere; cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regulâ pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ; inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet *paupertatem*, *continentiam* et *obedientiam*; alia verò omnia ad hæc ordinantur. Et ideò trans-

gressio horum trium obligat ad mortale; aliorum autem transgressio non obligat ad mortale : nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directè contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive oretenùs à prælato factum, sive in regulâ expressum, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regulâ : sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautiùs aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundùm regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundùm regulam, sicut secundùm quoddam exemplar : et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautiùs profitentur obedientiam secundùm regulam; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ, transgressio verò, vel omissio aliorum obligat solùm ad peccatum veniale, quia, sicut dictum est art. 7 huj. qu., ad 2, hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est 1-2, quæst. 88, art. 3, in quantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Chisti, quæ sunt præcepta charitatis. In aliquâ tamen religione, scilicet Ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solùm ad pœnam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur : qui tamen possent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentiâ, vel libidine, seu contemptu.

Ad secundum dicendum quòd non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœnâ mortis corporalis transgressio legalis statuti; ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum quòd tunc committit aliquis, vel transgreditur, ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ; et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam : quando autem è converso propter aliquam particularem causam, putà concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu : sed ex aliquâ aliâ causâ : etiamsi frequenter ex eâdem causâ vel aliâ simile peccatum iteret : sicut et Augustinus dicit in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 29, à med., quòd *non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ*. Frequentia tamen peccati dispositivè inducit ad contemptum, secundùm illud Proverb. 18, 3 : *Impius, cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

ARTICULUS X. — *Utrùm religiosus eodem genere peccati graviùs peccet quàm secularis.* — (*Sup., quæst.* 184, *art.* 8, *corp., fin.*, et 4, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 5, *qu.* 3, *ad* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosus eodem genere peccati non graviùs peccet quàm secularis. Dicitur enim 2 Paralip. 30, 18 : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabit eis, quòd minùs sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quàm seculares, qui ex parte se et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit super Ezech. homil. 20, inter med. et fin. Ergo videtur quòd minùs imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis bona opera facit, minùs contra peccata ejus Deus irascitur : dicitur enim 2 Paralip. 19, 2 : *Impio præbes auxilium, et his qui oderunt Dominum, amicitiâ jungeris : et idcircò iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.* Religiosi autem plura bona opera faciunt quàm seculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minùs contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundùm illud Jacobi 3, 2 : *In multis offendimus omnes.* Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis secularium, sequeretur quòd religiosi essent pejoris conditionis quàm seculares : et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed contra est quòd de majori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis, maximè videtur esse dolendum : dicitur enim Jerem. 23, 9 : *Contritum est cor meum in medio mei;* et postea subdit : *Propheta namque et sacerdos polluti sunt; et in domo meâ inveni malum eorum.* Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, graviùs peccant.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod à religiosis committitur, potest esse gravius peccato secularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis; putà si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiæ, et furando facit contra votum paupertatis, et non solùm contra præceptum divinæ legis. Secundò, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis; sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10, quòd fidelis graviora meretur supplicia ex hoc quòd peccando Filium Dei conculcat per contemptum. Unde et Dominus conqueritur Jerem. 11, 15 : *Quid est quod dilectus meus fecit in domo meâ scelera multa?* Tertio modo peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt : unde dicitur Jerem. 23, 14 : *In Prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, et iter mendacii; et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur*

unusquisque à malitiâ suâ.

Si verò religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ex ignorantiâ aliquod peccatum quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, putà in occulto, leviùs peccat eodem genere peccati quàm secularis, quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit; et si sit mortale, faciliùs ab eo resurgit. Primò quidem propter intentionem, quam habet rectam ad Deum; quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud ps. 36: *Cùm ceciderit, non collidetur,* dicit Origenes, hom. 4 in hunc psal., inter princ. et med.: *Injustus si peccaverit, non pœnitet, et peccatum suum emendare nescit; justus autem scit emendare, scit corrigere: sicut ille qui dixerat: Nescio hominem, paulò post cùm respectus fuisset à Domino, flere scit amarissimè; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere scit: Peccavi, et malum coram te feci.* Juvatur etiam à sociis ad resurgendum, secundùm illud Eccle. 4, 10: *Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia, cùm ceciderit, non habet sublevantem se.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem vel per ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad secundum dicendum quòd Josaphat etiam, cui illa verba dicuntur, non ex malitiâ, sed ex quâdam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad tertium dicendum quòd justi non de facili peccant ex contemptu; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantiâ vel infirmitate, à quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quòd ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi, et maximè incorrigibiles, secundùm illud Jerem. 2, 20: *Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti: Non serviam. In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix.* Unde Augustinus dicit in epist. ad plebem Hipponensem 78, al. 137, circ. fin.: *Ex quo Deo servire cœpi, quomodò difficilè sum expertus meliores quàm qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus pejores quàm qui in monasteriis ceciderunt.*

QUÆSTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt religiosis.—(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis: et circa hoc quæruntur sex: 1° utrùm liceat eis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere; 2° utrùm liceat eis de negotiis secularibus se intromittere; 3° utrùm teneantur manibus operari; 4° utrùm liceat eis de eleemosynis vivere; 5° utrùm liceat eis mendicare; 6° utrùm liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

Articulus primus. — *Utrùm religiosis liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere.*— (*Opusc.* 18, *cap. ult.*, *et opusc.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere. Dicitur enim 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquàm*, in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi: *Vita monachorum subjectionis habet verbum et discipulatûs non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios.* Hieronymus etiam dicit ad Riparium et Desiderium, lib. cont. Vigilant., cap. 6, à princ., et incipit: *Multa in orbe: Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium.* Leo etiam papa dicit, epist. ad Theodoretum 120, in Ven. edit. 62, et apud Quesn. 93, in fin., ut habetur 16, quæst. 1, cap. *Adjicimus: Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiæ nomine gloriatur.* Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quòd non liceat religiosis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

2. Præterea, in statuto Nicenæ synodi, quod ponitur 16, quæst. 1, cap. *Placuit*, sic dicitur: « Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut justum est: mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuitò quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit. » Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere. Ergo cùm *alia sit causa monachi et alia clerici*, ut Hieronymus dicit ad Heliodorum, epist. 1, à med., videtur quòd non liceat religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit in Registro, lib. 4, epist. 1, *nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monasticâ regulâ ordinatè persistere;* et hoc habetur 16, quæst. 1, cap. 2. Sed monachi tenentur in monasticâ regulâ ordinatè persistere. Ergo videtur quòd non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quòd non liceat eis prædicare aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

Sed contra est quod Gregorius dicit, et habetur 16, quæst. 1, cap. 24: « Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod apostolico moderamine, et pietatis officio à nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere atque peccata solvere. »

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur alicui non licere dupliciter: uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundùm illud ps. 49, 16: *Peccatori autem dixit Deus: Quare tu enarras justitias meas?* Hoc autem modo non est illi-

citum religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere: tum quia ex voto et præcepto regulæ non obligantur ad hoc quòd ab his abstineant, tum etiam quia non redduntur ad hoc minùs idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt.

Stultum autem est dicere quòd ex hoc quòd aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minùs idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideò stulta est quorumdam opinio dicentium quòd ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius papa IV rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur 16, quæst. 1, cap 25: « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, « audacissimè quidem, zelo magis amaritudi« nis quàm dilectionis inflammati, asserentes « monachos qui mundo mortui sunt, et Deo « vivunt, sacerdotalis officii potentiâ indi« gnos, neque pœnitentiam neque christianita« tem largiri neque absolvere posse per sacer« dotalis officii divinitùs injunctam sibi pote« statem. Sed omninò labuntur. » Quod ostendit primò quidem, quia non contrariatur regulæ: subdit enim: *Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor almificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor;* et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundò improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum; cùm in fine cap. subdit: *Quantò quisque est excellentior, tantò et in illis*, spiritualibus scilicet operibus, *est potentior*.

Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit; sicut diacono non licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi ut celebret missam, nisi fiat sacerdos: ea verò quæ sunt jurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem: sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis.

Ad primum ergo dicendum quòd ex verbis illis habetur quòd monachi, ex hoc quòd sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi; non autem quòd ex hoc quòd sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum quòd illud etiam statutum Nicæni concilii præcipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quòd sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi; non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum quòd ista duo se non compatiuntur, scilicet quòd aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet; per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdùm circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent; et præcipuè illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicetur, quæst. 188, art. 4.

ARTICULUS II. — *Utrùm religiosis liceat secularia negotia tractare.* — (*Inf., quæst.* 188, *art.* 2, *ad* 2, *et opusc.* 19, *cap.* 11, *et Rom.* 16, *in fin., et* 2 *Timoth.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat secularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii Papæ IV, cap. *Sunt nonnulli*, 16, quæst. 1, quòd « beatus Benedictus eos secularium ne« gotiorum edixit expertes fore: quod quidem « apostolocis documentis et omnium sancto« rum Patrum institutis, non solùm mona« chis, sed etiam canonicis omnibus magno« perè imperatur, » secundùm illud 2 ad Tim. 2, 11: *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis.* Sed omnibus religiosis imminet quòd militent Deo. Ergo non licet eis secularia negotia exercere.

2. Præterea, 1 ad Thessal. 4, 1, dicit Apostolus: *Operam detis, ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis;* Glossa inter.: *Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ.* Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent secularia negotia exercere.

3. Præterea, super illud Matth. 11: *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt*, dicit Hieronymus: *Ex hoc ostenditur rigidam vitam et austeram prædicationem vitare debere aulas regum et mollium hominum palatia declinare.* Sed necessitas secularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia secularia pertractare.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. ult., 1: *Commendo vobis Phœben sororem nostram;* et postea subdit: *Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 1 et 7, status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam; ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundariò autem dilectio proximi. Et ideò religiosi præcipuè et propter se debent intendere ad hoc quòd Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundùm illud ad Galat. 6, 2: *Alter alterius onera portate; et sic adimplebitis legem Christi*, quia in hoc ipso quòd proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur Jacobi 1, 27: « Reli« gio munda et immaculata apud Deum et « Patrem hæc est: visitare pupillos, et viduas « in tribulatione eorum: » Glossa interl., « id « est, sucurrere eis qui carent præsidio, in tem« pore necessitatis. » Est ergo dicendum quòd causâ cupiditatis secularia negotia gerere nec monachis, nec clericis licet; causâ verò charitatis se negotiis secularibus cum debitâ

moderatione ingerere possunt, secundùm superioris licentiam, in ministrando et dirigendo.

Unde dicitur in Decret. dist. 88, cap. 1 : « Decrevit sancta synodus nullum deinceps « clericum aut possessiones conducere, aut « negotiis secularibus se immiscere, nisi pro- « pter curam aut pupillorum, aut orphano- « rum, aut viduarum, aut si fortè episcopus « civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitu- « dinem eum habere præcipiat. » Eadem autem ratio est de religiosis ac de clericis, quia utrisque similiter negotia secularia interdicuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad primum ergo dicendum quòd monachis interdicitur secularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum quòd non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis secularibus immisceat.

Ad tertium dicendum quòd frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis ; sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur 4 Reg. 4, 13, quòd Elisæus dixit ad mulierem : *Numquid non* (1) *habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militiæ?* Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos ; sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. 14.

ARTICULUS III. — *Utrùm religiosi manibus operari teneantur.*—(3, *dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 4, *et quodl.* 9, *art.* 4, *et op.* 19, *cap.* 4, *et cap.* 17, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantiâ præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundùm illud 1 ad Thess. 4, 2 : *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis :* unde et Augustinus in lib. de Operibus monach., cap. 30, in princ., dicit : *Cæterùm quis ferat homines contumaces,* id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, *saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicari?* Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea, 2 ad Thess. 3, super illud : *Si quis non vult operari, nec manducet,* dicit Glossa (ord. Aug. in lib. de Op. monach., cap. 1 et 2) : « Dicunt quidam de operibus « spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, « non de opere corporali, in quo agricolæ « vel opifices laborant ; » et infra, cap. 2, in fin.: « Sed superfluò conantur et sibi, et cæ- « teris caliginem obducere, ut quod utiliter « monet charitas, non solùm facere nolint, « sed nec etiam intelligere, » et infra, cap. 3 : « Vult servos Dei corporaliter operari, unde « vivant. » Sed præcipuè religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium, 6 cap. eccl. Hierarch., ante med. Ergo videtur quòd teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 17, in princ. : *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus* (*inquiunt*) *vacamus, et psalmis, et lectionibus, et verbo Dei.* Sed quòd per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primò de oratione dicit : *Citiùs exauditur una obedientis oratio quàm decem millia contemptoris ;* illos contemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundò de divinis laudibus subdit : « Cantica verò divina « cantare etiam manibus operantes facilè pos- « sunt. » Tertiò subjungit de lectione : « Qui « autem se dicunt lectioni vacare ; nonne « ibi inveniunt quod præcipit Apostolus? « Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle « obtemperare, dùm vult ei vacare? » Quartò subjungit, cap. 18, de prædicatione : « Si au- « tem alicui sermo erogandus est, et ita oc- « cupatur, ut manibus operari non vacet, « numquid in monasterio omnes hoc pos- « sunt? Quando ergo non omnes possunt, cur « omnes sub hoc obtentu vacare volunt? Quan- « quàm etsi omnes possent, vicissim facere « deberent, non solùm ut cæteri necessariis « operibus occuparentur, sed etiam quia suf- « ficit ut multis audientibus unus loquatur. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant cessare à manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea, Lucæ 12 super illud : *Vendite quæ possidetis*, etc., dicit Glossa ord. : « Non « tantùm cibos vestros communicate paupe- « ribus, sed etiam vendite possessiones ve- « stras ut omnibus vestris semel pro Domino « spretis, postea labore manuum vestrarum « operemini, unde vivatis vel eleemosynam « faciatis. » Sed ad religiosos pertinet propriè omnia sua relinquere. Ergo videtur quòd etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipuè videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundùm illud 1 ad Corinth. 4, 12 : *Laboramus operantes manibus nostris.* Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

Sed contra, ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et seculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet 2 ad Thess. 3, 6 : *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè,* etc. Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut et 1 ad Corinth. 7, 12 : *Si quis frater uxorem habet infidelem,* etc., et ibidem, 2 Thess. 3, 10, dicitur : *Si quis non vult operari, nec manducet.* Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quàm seculares.

Respondeo dicendum quòd labor manualis ad quatuor ordinatur. Primò quidem et principaliter ad victum quærendum ; unde primò homini dictum est, Genes. 3, 19 : *In sudore vultûs tui vesceris pane tuo ;* et in psal. 127, 2 : *Labores manuum tuarum quia manducabis*, etc. Secundò ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur ; unde

(1) In Vulgatâ deest *non*.

dicitur Eccli. 33, 28 : *Mitte* (servum tuum) *in operationem, ne vacet : multam enim malitiam docuit otiositas*. Tertiò ordinatur ad concupiscentiæ refrenationem, in quantum per hoc maceratur corpus : unde 2 ad Corinth. 6, 5, dicitur : « In laboribus , in jejuniis, in « vigiliis, in castitate. » Quartò autem ordinatur ad eleemosynas faciendas : unde dicitur ad Eph. 4, 28 : « Qui furabatur, jam non « furetur ; magis autem laboret operando ma- « nibus suis, quod bonum est, ut habeat unde « tribuat necessitatem patienti. » Secundùm ergo quòd labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarius ad talem finem : quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideò qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis.

Et hoc significant verba Apostoli dicentis : *Qui non vult operari, nec manducet*, quasi diceret : Eâ necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus quâ tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent aliàs unde licitè vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licitè facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicitè victum acquirebant. Nam primò quidem præcipit Apostolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet ad Ephes. 4, 28 : « Qui furaba- « tur, jam non furetur ; magis autem laboret « operando manibus suis. » Secundò, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum : unde dicitur 1 ad Thessal. 4, 11 : « Operamini ma- « nibus vestris, sicut præcepimus vobis, et « ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt. » Tertiò, ad evitanda turpia negotia ex quibus aliqui victum acquirunt : unde 2 ad Thessal. 3, 10 dicit : « Cùm essemus apud vos, hoc de- « nuntiabamus vobis, quoniam si quis non « vult operari, nec manducet. Audivimus « enim, quosdam inter vos ambulantes in- « quietè, nihil operantes, sed curiosè agen- « tes : » Glossa ordin., « qui fœdâ curâ necessa- « ria sibi provident. His autem qui hujusmodi « sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum « silentio operantes panem suum manducent. » Unde Hieronymus dicit super Epist. ad Gal., in procem. lib. 2 Commentar. sup. hanc Epist., vers. fin., quòd Apostolus hoc dixit, *non tam officio docentis, quàm vitio gentis*.

Sciendum tamen quòd sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licitè victum lucrantur, sive manibus , sive pedibus, sive linguâ fiant. Vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de quâ aliquis victum licitè potest lucrari.

Secundùm autem quòd opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem , non cadit sub necessitate præcepti secundùm se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari ; vel etiam otium tolli, quàm per opus manuale : maceratur enim caro per jejunia et vigilias ; et otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum et laudes divinas. Unde super illud psal. 118 : *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Glossa ord. : *Non est otiosus qui verbo Dei tantùm studet : nec pluris est qui extra operatur quàm qui studium cognoscendæ veritatis exercet*. Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec seculares ; nisi fortè ad hoc per statuta sui ordinis obligentur sicut Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum, epist. 4 : « Ægyptiorum monaste- « ria hunc tenent morem, ut nullum absque « opere vel labore suscipiant, non tam pro- « pter victûs necessitatem, quàm propter ani- « mæ salutem, ne vagetur perniciosis cogita- « tionibus. »

In quantum verò opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti ; nisi fortè in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset aliàs habere unde pauperibus subveniret : in quo casu obligarentur similiter religiosi et seculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum quòd præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali ; unde super illud 2 ad Thess. 3 : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinatè ambulante*, dicit Glossa interlin., *aliter quàm ordo naturæ exigit*. Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant, unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quòd communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi, et seculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur, quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli ; sed sufficit quòd unus vacet huic officio, et alius alii ; putà quòd quidam sint opifices , quidam agricolæ, quidam judices, quidam doctores, et sic de aliis, secundùm illud Apostoli 1 ad Cor. 12, 17 : *Si totum corpus oculus, ubi auditus ; et si totum auditus, ubi odoratus ?*

Ad secundum dicendum quòd Glossa illa sumitur ab Augustino in lib. de Operibus monachorum, cap. 21, in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matth. 6, 25 : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*. Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi , si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit : *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant*. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quàm ad seculares. Quod patet ex duobus. Primò quidem ex ipso modo loquendi quo Apostolus utitur, dicens : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inor-*

dinatè. Fratres enim omnes Christianos vocat : nondùm enim erant tunc temporis religiones institutæ. Secundò, quia religiosi non tenentur ad alia quàm seculares, nisi propter regulæ professionem : et ideò si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quàm seculares.

Ad tertium dicendum quòd omnibus illis operibus spiritualibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter: uno modo quasi deserviens utilitati communi; alio modo quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publicè vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione : primò quidem quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera ; secundò, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victûs ab his quorum utilitati deserviunt. Illi verò qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quòd per hujusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant : et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit : « Cantica divina cantare etiam manibus « operantes possunt, exemplo opificum qui « fabulis linguas dant, cùm tamen manibus « ab opere non recedant ; » manifestum est quòd non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesiâ decantant; sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdùm faciunt; non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesiâ faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit: Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni, sed : *Qui dicunt se vacare lectioni.* Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publicè ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit: *si alicui sermo erogandus est.* Nam, sicut Glossa (interl. sup. illud : *Sermo meus, et prædicatio*) dicit 1 ad Corinth. 2 : *Sermo est qui privatim fit ; prædicatio, quæ fit in communi.*

Ad quartum dicendum quòd illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando aliàs non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto ; non autem aliter, ut dictum est in corp. art. Et secundùm hoc loquitur Glossa inducta.

Ad quintum dicendum quòd hoc quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque verò supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant; unde super illud 1 ad Corinth. 4 : *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glossa (interl.) « quia nemo dat nobis. » Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur 1 ad Corinth. 9, ubi dicit Apostolus quòd non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hâc autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primò quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudo-apostolis, qui propter sola temporalia prædicabant : unde dicit 2 ad Corinth. 2, 12 : *Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem*, etc. Secundò, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat : unde dicit 2 ad Corinth. 12, 13 : *Quid minùs habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quòd ego ipse non gravavi vos?* Tertiò, ad dandum exemplum operandi otiosis : unde 2 ad Thess. 3, 8, dicit : *Nocte et die operantes... ut formam daremus vobis ad imitandum nos.* Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidiè prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 18. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cùm non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii Apostoli manibus operabantur.

Articulus iv. — *Utrùm religiosis liceat de eleemosynis vivere.* — (*Opusc.* 18, *cap.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim 1 ad Timoth. 5, præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, *ut Ecclesia sufficiat illis quæ verè viduæ sunt.* Et Hieronymus dicit ad Damasum papam (ut cit. quæst. 185, art. 7, arg. 3), quòd « qui bonis parentum « et opibus sustentari possunt, si quod pau-« perum est accipiunt, sacrilegium pro-« fectò committunt; et per abusionem talium « judicium sibi manducant et bibunt. » Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quòd peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundùm illud Matth. 10, 10 : *Dignus est operarius cibo suo.* Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maximè ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licitè vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectiùs est dare eleemosynas quàm accipere : dicitur enim Act. 20, 35 : *Beatiùs est magis dare quàm accipere.* Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum : unde super illud 2 ad Thessalon. ult., 8 : *Ut nosmetipsos formam daremus vobis*, dicit Glossa (ordin. Ambrosii) : « Qui frequenter ad alie-« nam mensam comedit otio deditus, aduletur « necesse est pascenti se; » dicitur etiam Exod. 23, 8 : *Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, et subvertunt verba justorum* ; et Proverb. 22, 7, dicitur : *Qui accipit mutuum, servus est fenerantis*, quod est religioni contrarium : unde super illud 2 ad Thessalon. ult. : *Ut nosmetipsos*

formam daremus, etc., dicit Glossa : *Religio nostra ad libertatem homines advocat*. Ergo videtur quòd religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea, religiosi præcipuè tenentur imitari Apostolorum perfectionem : unde Apostolus dicit ad Philipp. 3, 15 : *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*. Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudo-apostolis, sicut ipse dicit 2 ad Corinth. 11, vel ne scandalum poneretur infirmis, ut patet 1 ad Corinth. 9. Ergo videtur quòd propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant : unde et Augustinus dicit in libro de Oper. monach., cap. 28, in fin. ; « Amputetis « occasionem turpium nundinarum, quibus « existimatio vestra læditur, et infirmis of- « fendiculum ponitur, et ostendite homini- « bus, non vos in otio facilem victum, sed « per angustam et arctam viam regnum Dei « quærere. »

Sed contra est quod, sicut Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 1, circ. med., « B. Bene- « dictus tribus annis in specu permanens, « de his quæ à Romano monacho ministra- « bantur, refectus est, postquàm domum « parentesque reliquerat ; » et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsivisse victum. Ergo religiosi licitè possunt de eleemosynis vivere.

Respondeo dicendum quòd unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum : Fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideò religiosi et clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentiâ principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licitè, absque hoc quòd manibus laborent; et tamen certum est eos de eleemosynâ vivere. Unde et similiter, si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licitè vivere. Stultum enim est dicere quòd aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quòd liberiùs religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent, quia sic, quantùm est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt.

Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quæ *facit omnia communia*, ut Ambrosius dicit (colligitur ex serm. 64 de Temp., versùs fin.). Ideò si religiosi necessitatem patiantur, licitè possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter : primò quidem propter corporis infirmitatem; ex quâ contingit quòd non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundò, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat : unde Augustinus dicit in libro de Oper. monach., cap. 17, à med., quòd « bona » opera fidelium subsidio supplendorum ne- « cessariorum deesse non debent servis Dei, « qui manibus operantur; ut horæ, quibus ad « erudiendum animum ita vacatur, ut illa « corporalia opera geri non possint, non op- « primant egestate. » Tertiò, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare; unde Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 21, in princ., quòd « si habebant aliquid in seculo, « quo facilè sine opificio sustentarent istam « vitam, quòd conversi ad Deum indigentibus « dispertiti sunt, et credenda est eorum in- « firmitas, et ferenda. » Solent enim tales delicatiùs educati laborem operum corporalium sustinere non posse.

Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundùm illud 1 ad Cor. 9, 2 : *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Et secundùm hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis : primò quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundò, si sint ministri altaris, quia, ut dicitur 1 ad Cor. 9, 13, « qui altari » deserviunt, cum altari participant. Ita Do- » minus ordinavit his qui Evangelium an- » nuntiant, de Evangelio vivere. » Unde Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 21, in princ. : « Si Evangelistæ sunt, « fateor, habent potestatem vivendi de sum- « ptibus fidelium; si ministri altaris, dispen- « satores sacramentorum, benè sibi istam non « arrogant, sed planè vindicant potestatem;» et hoc ideò, quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertiò, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit contra Vigilantium (cap. 5 circa med. et incipit; *Multa in orbe.*) : « Hæc « in Judæâ usque hodiè (1) perseverat con- « suetudo, non solùm apud nos, sed etiam « apud Hebræos, ut qui in lege Domini medi- « tantur die ac nocte, et partem non habent « in terrâ, nisi solum Deum, synagogarum et « totius orbis foveantur ministeriis. » Quartò, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde Augustinus dicit in lib. de Operibus monachor., cap. 25, à med., quòd « his, qui relictâ vel distributâ sive amplâ, « sive qualicumque opulentâ facultate, inter « pauperes Christi piâ et salubri humilitate « numerari voluerunt, vicem sustentandæ « vitæ eorum res ipsa communis, et fraterna « charitas debet : qui laudabiliter agunt, si « manibus operentur; quod quidem si nolint, « quis audeat eos cogere? Nec est atten- « dendum, » ut ibid. subditur, « in quibus « monasteriis vel in quo loco indigentibus « fratribus quisque id quod habebat, impen- « derit : omnium enim Christianorum una « respublica est. »

Si verò aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quàm afferant, velint

(1) Ita cum Mss. Alcan. Garcias, et edit. posteriores. Al.: *Hæc undique usque hodiè*, etc.; et mox, *et patrem non habent in terrâ nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis.*

otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 22 : « Plerùmque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vitâ rusticanâ, et ex opificum exercitatione, et plebeio labore : de quibus non apparet utrùm ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis à quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo se, quò minùs operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt : præteritæ quippe vitæ consuetudine convincantur. » Et postea subdit, cap. 25, non procul à fine. : « Si nolunt operari, non manducent. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in eâ vitâ, ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quò veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati. »

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solùm ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum quòd prælatis competit prædicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione ; et ita cùm laborant in agro dominico, possunt exinde vivere secundùm illud 2 ad Timoth. 2, 6 : *Laborantem agricolam oportet primùm de fructibus percipere* : ubi dicit Glossa ord., *id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum.* Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant. Unde super illud ad Rom. 15 : *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis,* dicit Glossa, interl., *scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis.* Sunt et aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd, cæteris paribus dare est perfectiùs quàm accipere : et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, meliùs est quàm dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet, quæst. 186, art. 3, ad 6.

Ad quartum dicendum quòd accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet, in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd quando apparet manifesta necessitas et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali : non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more Pharisæorum ; quorum scandalum contemnendum Dominus docet, Matth. 15. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis ; quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosè utuntur.

Articulus v. — *Utrùm religiosis liceat mendicare.* — (3, *cont.*, *cap.* 135, *et quodl.* 7, *art.* 18, *ad* 7, *et op.* 17, *cap.* 14, 15 *et* 16, *et op.* 19, *cap.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus in lib. de Oper. monach., cap. 28, ante med. : « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequàque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias ; » et postea subdit : « Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. » Ergo videtur quòd vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea, 1 ad Thess. 4, 2, dicitur : « Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis » : ubi dicit Glossa (ord. Petri Lomb.) : « Ideò opus est agendum et non otiandum, quia et honestum est, et quasi lux ad infideles, et non desiderabitis rem alterius, ne dùm rogetis vel tollatis aliquid. » Et 2 ad Thess. 3, super illud : *Si quis non vult operari, etc.*, dicit Glossa (ord. Aug., lib. de Oper. monach., cap. 3, in princ.) : *Vult servos Dei corporaliter operari, ut habeant unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere.* Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quòd illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divinâ ; dicitur enim Deuter. 15, 4 : *Omninò indigens et mendicus non erit inter vos* ; et in psal. 36, 23 : *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem.* Secundùm etiam jura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice de mendicantibus validis. Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea, *verecundia est de turpi actu*, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 15. Sed Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 30, circa fin., quòd *verecundia petendi ingenuos prodit natales.* Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

5. Præterea, maximè de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundùm Domini statutum, ut supra dictum est, art. præc. Eis tamen non competit mendicare, quia super illud 2 ad Timoth. 2 : *Laborantem agricolam, etc.*, dicit Glossa (ord. super illud : *De fructibus percipere*) : *Vult Apostolus ut Evangelista intelligat quòd necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas.* Ergo videtur quòd religiosis non competat mendicare.

Sed contra, religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundùm illud ps. 39, 18 : *Ego autem mendicus sum et pauper* ; ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) : *Hoc dicit Christus de se ex formâ*

servi, et infra : *Mendicus est, qui ab alio petit; et pauper, qui sibi non sufficit.* Et in psal. 69 : *Ego egenus et pauper sum;* ubi dicit Glossa (interl. et ord. Cassiod.) : EGENUS, id est, *petens;* ET PAUPER, id est, *insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo.* Et Hieronymus dicit in quâdam epistolâ : *Cave ne Domino tuo mendicante,* scilicet Christo, *alias divitias congeras.* Ergo conveniens est religiosis mendicare.

Respondeo dicendum quòd circa mendicationem duo possunt considerari : unum quidem ex parte actûs ipsius mendicationis, qui habet quamdam sibi abjectionem conjunctam. Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse qui non solùm sunt pauperes, sed in tantùm sunt egentes, quòd necesse habent ab aliis victum accipere; et secundùm hoc causâ humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut et alia assumunt quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissimè sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissimè curatur per ea quæ multùm abjecta videntur. Et ideò dicitur in Decr. de Pœn., dist. 2, cap. *Si quis semel : Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat : ita namque arrogantiæ et humanæ gloriæ vitium curari poterit.* Unde Hieronymus in epist. ad Oceanum, parùm à princ., commendat Fabiolam de hoc quòd optabat *ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet.* Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam à servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum, lib. 5, libello 6, n. 3, quòd gratias egit de hoc quòd necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes.

Sed quia humilitas, sicut et cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet, ideò oportet discretè mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis.

Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit : et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci : uno modo ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosè, et talis mendicitas est illicita; alio modo ex necessitate vel utilitate : ex necessitate quidem, sicut cùm aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet; ex utilitate autem, sicut cùm aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest; sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita sicut secularibus, ita religiosis.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ibi loquitur expressè de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum quòd prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciunt (1), necessaria petunt, ut otiosi vivant; non autem otiosè vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum quòd ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem (2) vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum quòd duplex est turpitudo, una inhonestatis, alia exterioris defectûs, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant; si tamen non quasi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad majorem humilitatem pertinet.

ARTICULUS VI. — *Utrùm liceat religiosis vilioribus vestibus uti quàm cæteri utantur.* — (*Opusc.* 19, *cap.* 8.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quàm cæteris, quia, secundùm Apostolum, 1 ad Thess. ult., *ab omni specie malâ abstinere* debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali : dicit enim Dominus, Matth. 7, 15 : *Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium;* et super illud Apocal. 6 : *Ecce equus pallidus,* etc., dicit Glossa (ord. sup. illud : *Et ecce equus niger*) : « Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum : *Vestes pullas,* id est, nigras, *æquè devita ut candidas. Ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet.* Ergo videtur, cùm inanis gloria sit gravius peccatum quàm deliciarum usus, quòd religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles quàm pretiosas.

3. Præterea, religiosi maximè intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis : dicit enim Dominus Matth. 6, 16 : *Cùm jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ, tristes;* et postea subdit : *Tu autem, cùm jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Quod exponens Augustinus in lib. 2 de Serm. Dom. in monte,

(1) An redundat hic quidpiam?
(2) Ita cum Mss. et edit. veteribus edit. Pat. Nicolaius legendum putat, *debilitatem.* Vide corp. art.

cap. 12, parùm à princ., dicit : « In hoc capitulo maximè advertendum est non in solo « rerum corporearum nitore atque pompâ, « sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse « posse jactantiam, et eò periculosiorem quò « sub nomine servitutis Dei decipit. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed contra est quod Hebr. 11, 37, Apostolus dicit : *Circuierunt in melotis, et in pellibus caprinis*; Glossa interl., *ut Elias et alii*; et in Decret. 21, quæst. 4, cap. *Omnis jactantia*, dicitur : *Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 3 de Doctr. christ., cap. 12, parùm à princ., *in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpâ est.* Ad quam discernendam attendendum est quòd habitus vilis et incultus dupliciter potest considerari : uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel statûs humani, quia, ut dicitur Eccli. 19, 27, *amictus... hominis enuntiat de illo.* Et secundùm hoc vilitas habitûs est quandoque signum tristitiæ : unde et homines in tristitiâ existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut è converso in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet Jonæ 3, de rege, *qui indutus est sacco*; et 3 Reg. 21, de Achab, *qui operuit cilicio carnem suam.*

Quandoque verò est signum contemptûs divitiarum et mundani fastûs. Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum : *Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint; vilis tunica contemptum seculi probet, ita duntaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant.* Et secundùm utrumque horum competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status pœnitentiæ et contemptûs mundanæ gloriæ.

Sed quòd aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria : uno modo ad suî humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur : unde de Achab, qui *carnem suam cilicio induit*, dixit Dominus ad Eliam : *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur 3 Reg. 21, 29. Alio modo propter exemplum aliorum : unde super illud Matth. 3 : *Habebat vestimentum de pilis camelorum*, etc., dicit Glossa ordin. : *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit.* Tertio modo propter inanem gloriam; sicut Augustinus dicit, lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 12, parùm à princ., quòd *in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia.* Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti; tertio verò modo vitiosum est. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus, secundùm quòd procedit ex avaritiâ vel negligentiâ; et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum quòd vilitas vestium de se non habet speciem mali, imò potiùs speciem boni, scilicet contemptûs mundanæ gloriæ. Et inde est quòd mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 24, à med., quòd *non ideò debent oves odisse vestimentum suum, quia plerùmque illo se occultant lupi.*

Ad secundum dicendum quòd Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum quòd secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam : quod præcipuè contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 13, in Opere imperf. : *Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo*, quia scilicet ex ipsâ novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est : potest enim et benè et malè fieri. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 12, ante med., quòd « qui « in professione Christianitatis inusitato squa- « lore et sordibus intentos in se oculos homi- « num facit, cùm id voluntate faciat, non ne- « cessitate patiatur, ex cæteris ejus operibus « potest cognosci, utrùm hoc contemptu su- « perflui cultûs, an ambitione (1) aliquâ fa- « ciat. » Maximè autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suæ professionis, quâ contemptum mundi profitentur.

QUÆSTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de differentiâ religionum, et circa hoc quæruntur octo 1° utrùm sint diversæ religiones, vel una tantùm; 2° utrùm aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ; 3° utrùm aliqua religio possit ordinari ad militandum; 4° utrùm possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda; 5° utrùm possit aliqua religio institui ad studium scientiæ; 6° utrùm religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior eâ quæ ordinatur ad vitam activam; 7° utrùm habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis; 8° utrùm religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

Articulus primus. — *Utrùm sit tantùm una religio.* — (*Inf., art. 6, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit nisi una tantùm religio. In eo enim quòd totaliter et perfectè habetur, diversitas esse non potest : propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in 1 habitum est, qu. 6, art. 2, 3 et 4. Sed sicut Gregorius dicit super Ezech., hom. 20, inter med. et fin., *cùm quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quòd religiones non sint multæ, sed una tantùm.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus con-

(1) Al., *ex ambitione.*

veniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est, quæst. 186, art. 6 et 7. Ergo videtur quòd ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solùm per accidens.

3. Præterea, status perfectionis convenit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est, quæst. 185, art. 5 et 7. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est unus, ubicumque fuerit; unde Hieronymus dicit ad Evagrium episcopum (1) : *Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem meriti est, ejusdem et sacerdotii.* Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea, ab Ecclesiâ tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit, cap. *Ne nimia*, de religiosis Domib. Ergo videtur quòd non debeant esse diversæ religiones.

Sed contra est quod in psal. 44, 10, scribitur ad ornatum reginæ pertinere, quòd *sit circumamicta varietate.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2, et qu. 186, art. 7, status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest : sunt etiam diversi modi exercitiorum; et ideò religiones distingui possunt dupliciter : uno modo secundùm diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos, vel redimendos captivos; alio modo potest esse diversitas religionum secundùm diversitatem exercitiorum; putà quòd in unâ religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in aliâ per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi.

Sed quia finis est potissimùm in unoquoque, major est religionum diversitas quæ attenditur secundùm diversos fines, ad quos religiones ordinantur, quàm quæ attenditur secundùm diversa exercitia.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc est commune in omni religione quòd aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo : unde ex hâc parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in unâ religione aliquis retineat aliquid sui, et in aliâ aliud; est autem diversitas secundùm diversa, in quibus homo Deo servire potest; et secundùm quòd ad hoc homo se potest diversimodè disponere.

Ad secundum dicendum quòd tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est, quæst. 186, art. 7, corp., et ad 2. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimodè aliquis se disponere potest; putà ad votum continentiæ servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundùm hoc patet quòd communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet, in corp., et qu. 186, art. 7, ad 2.

Ad tertium dicendum quòd in his quæ ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est, qu. 184, art. 7. Agens autem, etiam in naturalibus, quantò est superius, tantò est magis unum; ea verò quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones verò diversæ.

Ad quartum dicendum quòd confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent absque necessitate et utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituatur.

ARTICULUS II. — *Utrùm aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ.* — (*Opusc.* 29, *cap.* 1, *princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet, quæst. 184, art. 5. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum : dicit enim Dionysius, 6 cap. eccles. Hierarch., ante med., quòd « nominantur ex Dei puro « servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vitâ uniente eos invisibilium sanctis convolutionibus, » id est, contemplationibus, « ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Ergo videtur quòd nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea, idem judicium videtur esse de monachis et canonicis regularibus, ut habetur extrav. de Postul., cap. *Ex parte*, et de Statu monach., cap. *Quod Dei timorem*; dicitur enim quòd *à sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti*; et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam : unde Hieronymus dicit ad Paulinum epist. 13 : *Si cupis esse quòd diceris monachus, id est, solus, quid facis in urbibus?* Et idem habetur extrav. de Renuntiatione, cap. *Nisi cùm pridem*, et de Regular., cap. *Licet quibusdam*. Ergo videtur quòd omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam et nulla ad activam.

3. Præterea, vita activa ad præsens seculum pertinet. Sed omnes religiosi seculum deserere dicuntur : unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 20, inter med. et fin. : *Qui præsens seculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelictâ, sacrificium præbet in eremo.* Ergo videtur quòd nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum et*

(1) Vocem *episcopum* redundare monent Theologi, nec profectò est in Hieronymo; at sic habet Decret. dist. 93, cap. 24. Cod. Alcan., *ad Eliandrum.*

Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum. Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directè pertinet contemplativa vita quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directè pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum : et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundùm illud Matth. 25, 40 : *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundùm illud ad Hebr. ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus*. Et quia ad religionem propriè pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 1, ad 1, et art. 4, ad 1, consequens est quòd convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur.

Unde et in Collationibus Patrum, collat. 14, cap. 4, circ. princ., abbas Nesteros distinguens diversa religionum studia, dicit : « Quidam summam intentionis suæ erga eremi « secreta et cordis constituunt puritatem ; « quidam erga institutionem fratrum et cœ« nobiorum curam ; quosdam xenodochii, id « est, hospitalitatis, delectat obsequium. »

Ad primum ergo dicendum quòd Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est in corp., in quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantùm ad hoc quòd homo cum hominibus non conversetur, sed quantùm ad hoc quòd homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant ; et dùm religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei, consequens est quòd in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omninò fructu contemplativæ vitæ.

Ad secundum dicendum quòd eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis, quantùm ad ea quæ sunt communia omni religioni ; putà quòd totaliter se dedicent divinis obsequiis, et quòd essentialia vota religionis observent, et quòd à secularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantùm ad alia quæ sunt propria monasticæ professionis, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde et in prædictâ Decretali de Postulando non dicitur simpliciter, quòd sit idem judicium de canonicis regularibus quod de monachis ; sed quantùm ad supra dicta, scilicet *quòd in forensibus causis officio advocationis non utantur* ; et in Decretali inductâ de statu monachorum, postquàm præmiserat quòd *non putantur à consortio monachorum sejuncti canonici regulares*, subditur : *Regulæ tamen inserviunt laxiori*. Ex quo patet quòd non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum quòd dupliciter aliquis potest esse in seculo : uno modo per præsentiam corporalem ; alio modo per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dixit, Joan. 15, 19 : *Ego elegi vos de mundo* : de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens, Joan. 17, 2 : *In mundo sunt ; et ego ad te venio*. Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in seculo secundùm præsentiam corporalem, non tamen sunt in seculo quantùm ad mentis affectum quia in exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solùm propter divinum obsequium *Utuntur enim hoc mundo, tanquam non utentes*, ut dicitur 1 ad Cor. 7. Unde Jacobi 1, 27, postquàm dictum est : *Religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas in tribulatione*, subditur : *Et immaculatum se custodire ab hoc seculo* ; ut scilicet affectus in rebus seculi non detineatur.

ARTICULUS III. — *Utrùm aliqua religio ordinari possit ad militandum*. — (*Inf.*, art. 4, *ad* 2 *et* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. 5, 39 : *Ego dico vobis, non resistere malo ; sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et alteram*, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quàm concertationes verborum, quæ in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali de Postulando supra inductâ, art. præc., arg. 2. Ergo videtur quòd multò minùs aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6. Sed pœnitentibus secundùm jura interdicitur militia ; dicitur enim in Decret. de Pœnit., dist. 5, cap. 3 : *Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem redire ad militiam secularem*. Ergo nulla religio congruè institui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquid injustum. Sed, sicut Isidorus dicit in lib. 18 Etymol., cap. 1, circ. princ. : *Justum bellum est quod ex edicto imperiali geritur*. Cùm ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quòd non liceat eis bellum gerere ; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Bonifacium (ep. 189, al. 205, parùm ante med.) : *Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit*. Sed ad hoc institutæ sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., religio institui potest non so-

lùm ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, in quantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem in quantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solùm quantùm ad privatas personas, sed etiam quantùm ad totius reipublicæ defensionem: unde de Judâ Machabæo, 1 Machab. 3, 2, dicitur quòd *prœliabatur prœlium Israel cum lætitiâ; et dilatavit populo suo gloriam*. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultûs: unde ibidem subditur Judam dixisse: *Nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris;* et infra, cap. 13, 3, dicit Simon: *Vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus, et pro sanctis prœlia.*

Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultûs et publicæ salutis, vel etiam pauperum et oppressorum, secundùm illud psal. 81, 4: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.*

Ad primum ergo dicendum quòd aliquis potest non resistere malo dupliciter: uno modo, condonando propriam injuriam, et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum; alio modo, tolerando patienter injurias aliorum: et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 27, vers. fin.: *Fortitudo, quæ in bello tuetur à barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel à latronibus socios, plena est justitiâ;* sicut etiam ibidem Dominus dicit: *Quæ tua sunt, ne repetas.* Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret; homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multò minùs ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda, quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 5 in Op. imperf., inter med. et fin., *injurias Dei dissimulare nimis est impium.*

Ad secundum dicendum quòd exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni; non autem si hoc aliquis exerceat secundùm dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eâdem Decret. subditur: neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum. Unde in Decret., dist. 88, cap. 1, dicitur: *Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut secularibus negotiis se immiscere, nisi propter curam pupillorum et viduarum.* Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium; non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum quòd militia secularis interdicitur pœnitentibus, sed militia quæ est propter divinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam; sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum quòd religio non sic instituitur ad militandum quòd religiosis propriâ auctoritate liceat bella gerere, sed solùm auctoritate principum vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV. — *Utrùm aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum.* — (*Opusc.* 10, *cap.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquàm: Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios;* et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare et confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, id ad quod religio instituitur, videtur esse maximè proprium religioni, ut supra dictum est, art. 2 et 3 præc. Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potiùs prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconveniens videtur quòd auctoritas prædicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in aliquâ religione recipiuntur. Ergo inconveniens est quòd aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, ut patet 1 ad Corinth. 9. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quòd fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primò misit ad prædicandum duodecim Apostolos, ut habetur Luc. 9, et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Luc. 10, et, sicut Glossa ordin. Bedæ, sup. illud: *Post hæc autem*, etc., ibidem dicit, *Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri*, scilicet curati. Ergo præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

Sed contra est quod in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 4, in fin.) abbas Nesteros de diversitate religionum loquens ait: « Quidam eligentes ægrotantium curam, alii « intercessionem quæ pro miseris atque « oppressis impenditur, exequentes, aut « doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque « summos viros pro affectu suo ac pietate « viguerunt. » Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem et alia hujusmodi opera.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 2 huj. qu., convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundùm quòd ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultûs. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quàm per ea quæ

pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quantò spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est, qu. 32, art. 3, quòd eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quàm zelus animarum, ut Gregorius dicit super Ezech., hom. 12, aliquant. ante fin. Majus etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes dæmonum fideles defendere, quàm corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideò convenientissimum est, ad prædicandum, et ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in 1 Polit., c. 3, ante med., et lib. 8 Ethic, c. 11, ad fin. Unde quòd aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus, vel subjectionis gradum, qui competit religiosis.

Ad secundum dicendum quòd sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propriâ, sed auctoritate principum vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est art. præc., ad 4, ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propriâ, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet : et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad tertium dicendum quòd à prælatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit prædicare, vel confessiones audire; sed secundùm moderationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundùm taxationem ipsorum prælatorum.

Ad quartum dicendum quòd plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestativè ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem: ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis; non autem ita quòd *eis sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur 2 ad Cor. 8, 13. Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum quòd formam septuaginta duorum discipulorum non solùm tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur quòd septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quòd *mittebat eos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quò erat ipse venturus*. Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum secularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

Articulus v. — *Utrùm sit instituenda aliqua religio ad studendum.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in psal. 70, 16 : *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini;* Glossa interl.: *Id est, in virtutem christianam*. Sed perfectio christianæ virtutis maximè videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit : unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum : unde et Hieron. super Epist. ad Titum, cap. 1, sup. illud : *Et constituas per civitates*, dicit : *Antequàm diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ*, etc. Ergo videtur quòd nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet à professione gentilium. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur; et nunc etiam aliqui seculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

Sed contra est quòd Hieronymus in epistolâ ad Paulin., invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens : *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlis;* et infra : *Quicquid quæsieris, tecum scire conabor*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 2 huj. qu., religio potest ordinari ad vitam activam et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directè ad salutem animarum, sicut prædicare, et alia hujusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter : primò quidem quantùm ad id quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat : uno modo directè coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum; vita enim contemplativa, de quâ nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est, quæst. 180, art. 4, in quâ dirigitur homo per studium ad considerandum divina; unde in laudem viri justi dicitur in psal. 1, 2, quòd *in lege Domini meditabitur die ac nocte;* et Eccli. 39, 1, dicitur : *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in Prophetis vacabit*. Alio modo studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirectè, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum fre-

quenter accidunt his qui Scripturas ignorant; sicut in Collationibus Patrum, collat. 10, cap. 3, legitur quòd abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum, id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius, in 6 Moral., cap. 17, ante med, quòd « nonnulli, dùm plus exquirunt contemplando quàm capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dùm veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. » Et propter hoc dicitur Eccle. 2, 3 : « Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam. »

Secundò, necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad prædicandum, et alia hujusmodi exercendum : unde Apostolus dicit ad Tit. 1, 9, de episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent : « Amplectentem eum, qui secundùm doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrinâ sanâ, et eos qui contradicunt, arguere. Nec obstat quòd Apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit in epistolâ ad Paulinum, inter princ. et med., « quicquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat. »

Tertiò studium litterarum religioni congruit quantùm ad id quod est omni religioni commune : valet enim ad vitandum carnis lasciviam; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum, circ. med. : *Ama Scripturarum scientiam, et carnis vitia non amabis*. Avertit enim animum à cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundùm illud Eccli. 31, 1 : *Vigilia honestatis tabefaciet carnes*. Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum : unde Sap. 7, 8, dicitur : *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius*; et 1 Machab. 12, dicitur : « Nos autem nullo horum indiguimus, » scilicet exteriorum subsidiorum, « habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt. » Valet etiam ad obedientiæ documentum; unde Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 7, circ. fin. : *Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dùm vult ei vacare?* Et ideò manifestum est quòd congruè potest institui religio ad studium litterarum.

Ad primùm ergo dicendum quòd Glossa ibi exponit illud de litterâ veteris legis, de quâ Apostolus dicit 2 Corinth. 3, 6 : *Littera occidit*. Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum quòd studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, et per consequens dissensiones facit secundùm illud Prov. 13, 10 : *Inter superbos semper sunt jurgia*; sed cum charitate ædificat, et concordiam parit; unde 1 ad Cor. 1, 5, Apostolus, cùm dixisset : *Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientiâ*, postmodùm subdit : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*. Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum quòd philosophi profitebantur studia litterarum quantùm ad seculares doctrinas; sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundùm pietatem est, ut dicitur ad Tit. 1. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit in fine Musicæ : « Nos dùm negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardiùs incedimus consideratione ipsarum viarum : quod tamen facere non laudaremur, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremur. »

ARTICULUS VI.—*Utrùm religio quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior eâ quæ vacat operibus vitæ activæ*. — (*Inf.*, *q*. 189, *art*. 8, *corp*., *et ad* 2, *et op*. 10, *cap*. 4, *fin*.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior eâ quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim extrav. de Regularib. et Transeuntibus ad religionem, cap. *Licet*, ex Innocentio III: « Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali utilitati præfertur : et in hoc casu rectè præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. » Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quòd religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est, art. 1 et 2 huj. qu. Sed super illud ad Hebr. 13 : *Nondùm usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glossa (Aug., serm. 17 de Verb. Apost., cap. 1, circ. med.): *Perfectior in hâc vitâ dilectio nulla est eâ ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certârunt*. Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quòd hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tantò videtur esse aliqua religio perfectior, quantò est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quàm sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

Sed contrà est quod Dominus Luc 10 dicit : *optimam partem* esse *Mariæ*, per quam vita contemplativa significatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundariò autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potiùs nisi secundùm id in quo ab eo differt, ideò excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur

secundùm religionis finem; secundariò autem secundùm exercitium. Diversimodè tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundùm finem, est absoluta, eò quòd finis propter se quæritur; comparatio autem quæ est secundùm exercitium est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideò illa religio alteri præfertur quæ ordinatur ad finem absolutè potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si verò sit finis idem, secundariò attenditur præeminentia religionis, non secundùm quantitatem exercitii, sed secundùm proportionem ejus ad finem intentum. Unde et in Collationibus Patrum; coll. 2, cap. 2, introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujusmodi observantiis.

Sic ergo dicendum est quòd opus vitæ activæ est duplex : unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio. Unde et Gregorius dicit super Ezech., hom. 5, à med., quòd *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus*, dicitur psalm. 144, 7 : *Memoriam suavitatis* (1) *tuæ eructabunt*. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare quàm lucere solùm, ita majus est contemplata aliis tradere quàm solùm contemplari. Aliud autem opus est activæ vitæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi, quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi fortè in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet (q. 182, art. 1.) Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum, et prædicandum, quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum ; sicut et in aliis rebus *fines primorum conjunguntur principiis secundorum*, ut Dionysius dicit 7 cap. de div. Nom., à med. lect. 4. Secundùm autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones.

In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundùm quòd una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activæ vitæ potiùs est redimere captivos quàm recipere hospites, et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio quàm lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quàm alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum quòd Decretalis illa loquitur de vitâ activâ, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum quòd religiones quæ instituuntur propter militiam, directiùs ordinantur ad hoc quòd effundant sanguinem hostium quàm ad hoc quòd eorum sanguis effundatur : quod propriè martyribus competit. Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et secundùm hoc præferri aliis religiosis; sicut et opera activa interdùm in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum quòd arctitudo (1) observantiarum non est illud quod præcipuè in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit in Collat. PP., collat. 2, cap. 2, à med., et cap. 3 et 4, et Isaiæ 58, 5, dicitur : *Numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem ; quæ *si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum*, sicut beatus Antonius dicit. Et ideò non est potior religio ex hoc quòd habet arctiores observantias, sed ex hoc quòd ex majori discretione sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis; sicut ad continentiam efficaciùs ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potûs, quæ pertinent ad famem et sitim, quàm per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus et nuditatem, et quàm per corporalem laborem.

ARTICULUS VII. — *Utrùm habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.* — (*Opusc.* 17, *cap.* 15, *et opusc.* 19, *cap.* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus, Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ex quo patet quòd carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quòd non attingant omninò ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundanâ sollicitudine careat : unde et Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 32, dans consilium de virginitate dixit : *Volo vos sine sollicitudine esse*. Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet quòd aliqui reservent sibi aliquid in futurum : quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet, Matth. 6, 34, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum*. Ergo videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianæ vitæ.

3. Præterea, divitiæ communes quodammodò pertinent ad singulos qui sunt in communitate : unde Hieronymus ad Heliodor. episc., parùm à med. epist., dicit de quibusdam loquens : « Sunt ditiores monachi quàm « fuerant seculares ; possident opes sub « Christo paupere ; quas sub locuplete dia- « bolo non habuerunt; suspirat eos Ecclesia « divites, quos tenuit mundus antè mendi- « cos. » Sed quòd aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quòd aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius in 3 Dial., cap. 9, circa med., narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quòd « cùm ei discipuli humiliter « innuerent ut pro usu monasterii possessio- « nes quæ offerebantur, acciperet, ille solli- « citus suæ paupertatis custos fortem sen- « tentiam tenebat, dicens : Monachus qui in

(1) Vulgata, *abundantia suavitatis*.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., altitudo.

« terrâ possessiones quærit, monachus non « est, » quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quòd habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens, Matth. 10, 9, dicit: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in viâ;* per quod, ut Hieronymus dicit, in hùnc loc., « arguit philosophos qui vulgò appellan« tur Bactroperatæ; qui quasi contemptores « seculi, et omnia pro nihilo ducentes cella« rium secum vehebant. » Ergo videtur quòd reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra est quod Prosper dicit in lib. 2 de Vitâ contemplativâ, cap. 9, parùm à princ. (et habetur 12, quæst. 1, cap. *Expedit*): « Satis ostenditur et propria debere propter « perfectionem contemni, et sine impedimento « perfectionis Ecclesiæ posse facultates, quæ « sunt profectò communes, possideri. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 184, art. 3, et quæst. 185, art. 6, ad 1, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequelâ, secundùm illud Hieronymi super Matthæum, cap. 19, sup. illud: *Et secuti sumus te:* « Quia « non sufficit omnia relinquere, addit Petrus « quod perfectum est, scilicet: *Secuti sumus te.* Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in Collationibus Patrum, collat. 1, c. 7, à med., abbas Moyses dicit: « Jejunia, vigi« liæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac « privatio omnium facultatum, non perfectio, « sed perfectionis instrumenta sunt. » Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta; quæ sunt præcipuè tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt: unde Dominus dicit, Matth. 12, 22: « Quod autem « seminatum est in spinis, hic est qui verbum « Dei audit; et sollicitudo seculi istius, et « fallacia divitiarum suffocat verbum. » Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur; unde et Hieronymus dicit super Matth., cap. 19, sup. illud: *Facilius est camelum,* quòd *quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus: Impossibile est divitem intrare in regnum cælorum, sed: Difficile.* Tertium autem est inanis gloria vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundùm illud ps. 48, 7: *Qui confidunt in virtute suâ, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.*

Horum ergo trium primum à divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive parvæ. Necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur nisi in modicâ quantitate, quantùm sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multùm impedit hominem: unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ. Non enim omnis sollicitudo à Domino interdicitur, sed superflua et nociva: unde super illud Matthæi 6: *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis,* etc., dicit Augustinus in lib. 2 de Sermone Domini in monte (implic. cap. 16, sed expressè in lib. de Op. monach., cap. 26, à princ.): « Non « hoc dicit, ut ista non procurentur, quantùm « necessitatis est; sed ut non ista intuean« tur, et propter ista faciant quidquid in « Evangelii prædicatione facere jubentur. » Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multùm distrahitur et impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia verò duo, scilicet amor divitiarum, et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias.

Differt tamen circa hoc, utrùm divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat: sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes pertinet ad amorem charitatis, quæ *non quærit quæ sua sunt,* sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit *amor Dei usque ad contemptum sui,* habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis; sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem: licèt etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, putà contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quòd habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licèt non totaliter excludat eam: habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantùm sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit; si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis.

Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine, paupertas major vel minor est religioni accommoda: et tantò erit unaquæque religio secundùm paupertatem perfectior, quantò habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quòd ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copiâ exteriorum rerum; ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 8, ante med., quòd « ad actiones multis opus est, et « quantò utique majores sunt ac meliores, « pluribus; speculanti autem nulla talium ad « operationem est necessitas, sed solis neces« sariis indiget: alia verò impedimenta sunt « ad speculationem. » Sic ergo patet quòd religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, putà ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tantò perfectiores sunt, quantò earum paupertas minorem ei sollicitudinem tempo-

ralium ingerit. Tantò autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quantò sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur.

Manifestum est autem quòd majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quàm illa quæ est instituta ad contemplandum tantùm. Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quòd minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideò tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium : illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire : illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maximè ab exterioribus sollicitudinibus expeditam : quod quidem fit, dùm modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo : habebat enim loculos Judæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Joan. 12.

Nec obstat quod Hieronymus dicit super Matth., in fin. comment. ad cap. 17, quòd *si quis objicere voluerit, quomodò Judas pecuniam in loculis portabat, respondemus quòd rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit*, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes præcipuè erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Joan. 4, 8, quòd *discipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent;* et Joan. 13, 29, dicitur quòd discipuli *putabant, quia loculos habebat Judas, quòd dixisset ei Jesus : Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret.* Ex quo patet quòd conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli post resurrectionem, à quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant, prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 184, art. 3, in corp., et ad 1, ex illo verbo Domini non intelligitur quòd ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum; et, sicut ostensum est qu. 186, art. 8, minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis : nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, et votum obedientiæ præfertur utrique. Quia verò instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tantò aliquid fit melius quantò majus est instrumentum, sed quantò est magis fini proportionatum; sicut medicus non tantò magis sanat, quantò majorem dat medicinam, sed quantò medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quòd religio tantò sit perfectior quantò majorem habet paupertatem, sed quantò ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quòd excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundùm hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter : posset enim esse quòd alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

Ad secundum dicendum quòd per hoc quod Dominus dicit Matth. 6, 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quòd nihil reservetur in futurum : hoc enim periculosum esse beatus Antonius in Collationibus Patrum, collat. 2, cap. 2, circa med., ostendit, dicens quòd « privationem omnium facul« tatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem « unius diei victum sibimet, unumve dena« rium superesse paterentur, et alia hujus« modi facientes, ita vidimus repentè dece« ptos, ut arreptum opus non potuerint con« gruo exitu terminare. » Et, ut Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 23, à med., « si hoc verbum Domini : *Nolite solli« citi esse in crastinum*, ita intelligatur, ut « nihil in crastinum reponatur, non pote« runt ista servare qui se per multos dies « à conspectu hominum separatos inclu« dunt, viventes in magnâ intentione ora« tionum. » Et postea subdit : « An fortè « quò sunt sanctiores, eò sunt volucribus « dissimiliores? » Et postea subdit, cap. 24, in princ. : « Si enim urgeantur ex Evangelio « ut nihil reponant in crastinum, rectissimè « respondent : Cur ergo ipse Dominus loculos « habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? « Cur tantò ante, fame imminente, frumenta « sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli « sic indigentiæ sanctorum necessaria procu« rârunt? » Quod ergo dicitur : *Nolite solliciti esse in crastinum*, secundùm Hieronymum, in hunc locum, sic exponitur : *Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio ; futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus;* secundùm Chrysostomum (alium auctorem, hom. 16 in Op. imperf., circa fin.) sic : *Sufficit labor quem pateris propter necessaria; noli superfluè pro superfluis laborare;* secundùm Augustinum, lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 17, aliquant. à princ., sic : *Cùm aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus.*

Ad tertium dicendum quòd verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ, quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt; non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, quâ singuli indigent. Eadem enim est ratio quòd singuli utantur his quæ pertinent ad

necessaria vitæ, et quòd communiter conserventur.

Ad quartum dicendum quòd Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibid. subdit : *Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire.* Non autem legitur quòd renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad quintum dicendum quòd Philosophus in 1 Polit., cap. 5 et 6, dicit, panem et vinum, et alia hujusmodi esse divitias naturales; pecunias verò divitias esse artificiales. Et inde est quòd quidam Philosophi nolebant uti pecuniâ, sed aliis rebus, quasi secundùm naturam viventes. Et ideò Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quòd in idem redit habere pecuniam et alias res vitæ necessarias. Et tamen licèt Dominus hujusmodi non portari in viâ ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est, quæst. 185, art. 6, ad 2, et 1-2, quæst. 108, art. 2, ad 3.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm perfectior sit religio in societate viventium quàm agentium solitariam vitam.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectior sit religio in societate viventium quàm agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle. 4, 9 : *Meliùs est duos esse simul quàm unum : habent enim emolumentum societatis suæ.* Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea, Matth. 18, 20, dicitur : *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse meliùs quàm Christi societas. Ergo videtur quòd vivere in congregatione sit melius quàm ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maximè Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observantur in conversatione quàm in solitudine : dicit enim Hieronymus ad Rusticum monachum, ante med. epist. 4 : *In solitudine citò subrepit superbia, dormit quantùm voluerit, facit quod voluerit ;* è contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens : « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantùm acceperis, subjiciàris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem. » Ergo videtur quòd religio in societate viventium sit perfectior eâ quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit Lucæ 11, 33 : *Nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quòd eorum religio non sit perfectior.

5. Præterea, id quod est secundùm naturam hominis videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 2, à princ. Ergo videtur quòd agere solitariam vitam non sit perfectius quàm agere vitam socialem.

Sed contra est quòd Augustinus, in lib. de Operibus monachorum, cap. 23, à med., *illos sanctiores* esse dicit *qui à conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magnâ intentione orationum.*

Respondeo dicendum quòd solitudo, sicut et ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde et in Collationibus Patrum, collat. 1, cap. 7, in princ., dicit abbas Moyses quòd *pro puritate cordis solitudo sectanda est,* sicut et jejunia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundùm illud Oseæ 2, 14 : *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia ; nisi fortè ad tempus, exemplo Christi, qui, ut dicitur Lucæ 6, 12 : *Exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quòd id quod est solitarium debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti ; et ideò solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex solo divino munere, sicut patet de Joanne Baptistâ, qui *fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ ;* unde cùm adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucæ 1. Alio modo per exercitium virtuosi actûs, secundùm illud ad Hebr. 5, 14 : *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.*

Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter : uno modo quantùm ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda ; unde Hieronymus dicit ad Rustic. monach., ante med. epist. : *Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas.* Secundò quantùm ad effectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum, quia, ut dicit Gregorius, 30 Moral., super illud : *Cui dedi in solitudine domum,* cap. 12, circa med., *quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis?* Et ideò vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit jam perfectis : unde Hieronymus dicit ad Rusticum monach., loc. cit. : « Solitariam vitam reprehendimus? minimè, quippe quam sæpè laudavimus ; sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint. »

Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur,

ita vita solitariorum, si debitè assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur; sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

Ad primum ergo dicendum quòd Salomon ostendit melius esse quòd sint duo simul quàm unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum quòd dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum quòd actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundùm directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 19 de Civitate Dei, cap. 19, à med., *à studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.* Quòd autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores: *Quæ sarcina si non imponatur,* ut Augustinus ibidem subdit, *contemplandæ veritati vacandum est,* ad quam plurimùm valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multùm utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ, cap. 31, paulò à princ., de his loquens: « Pane solo, qui eis per certa inter-« valla temporum affertur, et aquâ contenti, « desertissimas terras incolunt, perfruentes « colloquio Dei, cui puris mentibus inhæse-« runt. Videntur autem nonnullis res huma-« nas plus quàm oporteret, deseruisse, non « intelligentibus quantùm nobis eorum ani-« mus in orationibus prosit, et vita ad exem-« plum, quorum corpora videre non sini-« mur. »

Ad quintum dicendum quòd homo non potest solitarius vivere dupliciter: uno modo quasi societatem humanam non ferens propter animi sævitiam, et hoc est bestiale; alio modo per hoc quòd totaliter divinis rebus inhæret: et hoc est supra hominem. Et ideò Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2, à med., quòd *ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus,* id est, divinus vir.

QUÆSTIO CLXXXIX.

De religionis ingressu. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ingressu religionis: et circa hoc quæruntur decem: 1° utrùm illi qui non sunt exercitati in observantiâ præceptorum, debeant ingredi religionem; 2° utrùm liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum; 3° utrùm illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere; 4° utrùm illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuò remanere; 5° utrùm pueri sint recipiendi in religione; 6° utrùm propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu; 7° utrùm presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire; 8° utrùm de unâ religione possit aliquis transire ad aliam; 9° utrùm aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum; 10° utrùm requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

Articulus primus. — *Utrùm illi qui non sunt in præceptis exercitati debeant ingredi religionem.* — (*Quodlib.* 4, *art.* 2, *et op.* 17, *cap.* 2, *usque ad* 10 *inclusivè.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant religionem ingredi nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta à juventute servâsse. Sed à Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quòd non sint ad religionem admittendi nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 15, aliquant. à princ., et lib. 22 Moral., cap. 14, parùm à princ.: *Nemo repentè fit summus; sed in bonâ conversatione à minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta sunt, quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quòd non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi priùs fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesiâ, ita et religionis status. Sed, sicut Gregorius scribit Siagrio (1) Gallorum episcopo, lib. 9 Registri, epist. 106, à med., (et habetur in Decret., dist. 48, cap. *Sicut Neophyto*), « ordi-« natè ad ordines ascendendum (2) est. Nam « casum appetit qui ad summi loci fastigia, « postpositis gradibus, per abrupta quærit « ascensum. Scimus autem quòd ædificati « parietes non priùs tignorum pondus acci-« piunt, nisi à novitatis suæ humore siccen-« tur; ne si ante pondera, quàm solidentur, « accipiant, cunctam simul fabricam depo-« nant. » Ergo videtur quòd non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

4. Præterea, super illud psalmi 130: *Sicut ablactatus est super matre suâ,* dicit Glossa ord.: « In utero matris Ecclesiæ primò con-« cipimur, dùm fidei rudimentis instruimur; « inde quasi in utero ejusdem alimur, in « iisdem primordiis proficientes; deinde in « lucem educimur, dùm per baptismum re-« generamur; deinde quasi manibus Eccle-

(1) Ita optimè ex Gregorii textu reponit Nicolaius. Al. in edit., *Anglorum episcopo*, item, *Augustino Anglorum episcopo*, item, *Gallorum episcopo*. In Mss. est lacuna loco nominis. In Decretis, *Siagrio*, etc.

(2) Al., *accedendum*.

« siæ portamur, et lacte nutrimur, dùm post « baptismum in bonis operibus informamur, « et lacte simplicis doctrinæ nutrimur pro- « ficiendo, donec jam grandiusculi à lacte « matris accedamus ad mensuram patris, « id est, à simplici doctrinâ, ubi prædicatur « Verbum caro factum, accedamus ad Ver- « bum in principio apud Deum. » Et postea subdit : « Quia nuper baptizati in sabbato « sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur « et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, « quo tempore nulla difficilia indicuntur, « non jejunatur, non mediâ nocte surgitur; « postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi « ablactati, incipiunt jejunare et alia difficilia « servare. Multi verò hunc ordinem perver- « terunt, ut hæretici, et schismatici, se ante « tempus à lacte separantes : unde extin- « guuntur. » Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequàm sint in faciliori observantiâ præceptorum exercitati. Ergo videtur quòd sint hæretici vel schismatici.

5. Præterea, à prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote à quibus non convertitur essendi consequentia : quicumque enim servat consilia, servat et præcepta; sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut à prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi priùs sit exercitatus in præceptis.

Sed contra est quòd Dominus Matthæum publicanum, qui in observantiâ præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam; dicitur enim Lucæ 5, 2, quòd *relictis omnibus, secutus est eum.* Non ergo est necessarium quòd ante aliquis exerceatur in observantiâ præceptorum, quàm transeat ad perfectionem consiliorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, qu. præc., art. 1, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem; quod quidem fit, in quantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quòd affectus hominis implicatur ad terrena, non solùm impeditur perfectio charitatis, sed interdùm etiam ipsa charitas perditur, dùm per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quòd religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quòd per jejunium, vigilias, et obedientiam, et alia hujusmodi retrahitur homo à peccatis gulæ, et luxuriæ, et à quibuscumque aliis peccatis.

Et ideò religionem ingredi non solùm expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant; sed etiam his qui non sunt exercitati, ut faciliùs peccata vitent, et perfectionem assequantur.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus dicit super Matth., cap. 19, super illud : *Hæc omnia servavi : Mentitur adolescens, dicens : Hæc omnia servavi à juventute meâ. Si enim hoc quod positum est in mandatis : « Diliges proximum tuum sicut teipsum, » opere complêsset, quomodò postea audiens : « Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, » tristis recessisset ?* Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantùm ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes super Matth., tract. 8, ante med., dicit quòd « scri- « ptum est in Evangelio secundùm Hebræos, « quod cùm Dominus dixisset ei : *Vade, vende omnia quæ habes*, cœpit dives scalpere « caput suum : et dixit ad eum Dominus: « Quomodò dicis : *Feci legem et Prophetas,* « cum scriptum sit in lege : *Diliges proxi- « mum tuum sicut teipsum?* et ecce multi « fratres tui filii Abrahæ amicti sunt sterco- « re, morientes præ fame, et domus tua ple- « na est multis bonis, et non egreditur aliquid « omninò ex eâ ad eos ? Itaque Dominus « redarguens eum dicit : *Si vis perfectus esse, « vade*, etc. Impossibile est enim implere « mandatum, quod dicit : Diliges proximum « tuum sicut teipsum, et esse divitem, et ma- « ximè tantas possessiones habere. » Quod est intelligendum de perfectâ impletione hujus præcepti. Imperfectè autem et communi modo verum est eum observâsse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantiâ præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est, qu. 184, art. 3. Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solùm vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia faciliùs convertuntur ad religionem peccatores quàm illi qui de suâ innocentiâ præsumunt : quibus dicit Dominus, Matth. 21, 31 : *Publicani et meretrices præcedent vos in regnum Dei.*

Ad secundum dicendum quòd summum et infimum tripliciter accipi possunt : uno modo in eodem statu et in eodem homine, et sic manifestum est quòd nemo repentè fit summus, quia unusquisque rectè vivens, toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat; alio modo per comparationem ad diversos status; et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, à minori incipiat; sicut non oportet ut quicumque vult esse clericus, priùs in laicali vitâ exerceatur; tertio modo quantùm ad diversas personas : et sic manifestum est quòd unus statim incipit non solùm ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quàm sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit 2 Dialog., cap. 1, parùm à princ. : *Omnes agnoscant à quantâ Benedictus puer conversationis gratiâ, et perfectione cœpisset.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est (implic. quæst. 184, art. 6), ordines sacri præexigunt sanctitatem; sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctita-

tem desiccatis; sed pondus religionis desiccat parietes, id est, homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum quòd, sicut manifestè ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transeundum est à facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, *quosdam hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere*, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: « Hic verò se servâsse, » scilicet prædictum ordinem, « dicit, constringens se maledicto. Sic non modò in aliis fui « humilis, sed etiam in scientiâ, quia humiliter sentiebam : quia priùs nutritus fui « lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic « crescerem ad panem angelorum, id est, ad « Verbum quod est in principio apud Deum.» Exemplum autem quod in medio interponitur, quòd noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quòd non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequàm per Spiritum sanctum interiùs ad hoc instigentur, ut difficilia propriâ voluntate assumant. Unde et post Pentecosten post receptionem Spiritûs sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1, sup. illud : « *Et Spiritu sancto replebitur* » : *Non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur*. Et Gregorius dicit in hom. Pentecostes, 30 in Evang., inter med. et fin. : *Implet citharædum puerum, et Psalmistam facit; implet puerum abstinentem, et judicem sanum facit:* et postea subdit : *Nullâ ad discendum morâ agitur, in omne quod voluerit; mox enim ut tetigerit, mentem docet.* Et, sicut dicitur Eccle. 8, 8 : *Non est in hominis potestate prohibere Spiritum;* et Apostolus 1 ad Thessal. 5, 19, monet, *Spiritum nolite extinguere:* et Act. 7, 51, contra quosdam dicitur : *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

Ad quintum dicendum quòd præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quòd sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectiùs observentur. Alia verò sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omninò. Sic ergo perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdùm tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia verò præceptorum charitatis secundùm communem modum, et similiter alia præcepta, comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium, quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quòd tempore, quia non est aliquid priùs in genere quam sit in aliquâ specierum. Observantia verò præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto. *Natura* enim, ut Boetius dicit, lib. 3 de Consolat., prosâ 10, parùm à princ., *à perfectis sumit initium*. Nec tamen oportet quòd priùs observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis; sicut non oportet quòd aliquis priùs sit asinus quàm homo, vel quòd priùs sit conjugatus quàm virgo. Et similiter non oportet quòd aliquis priùs servet præcepta in seculo quàm transeat ad religionem : præsertim quia conversatio secularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

Articulus ii. — *Utrùm debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.* — (*Sup., quæst.* 188, *art.* 5, *et quodl.* 3, *art.* 2, *et opusc.* 17, *cap.* 11, 12 *et* 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundùm regulam beati Benedicti, cap. 58, et secundùm statutum Innocentii III (1), cap. *Nullus*, de Regularib. et Trans., etc.; qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quòd multò minùs adhuc in seculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius in Regist. lib. 11, epist. 15, dicit (et habetur in Decret., dist. 45, cap. *de Judæis*), quòd *Judæi non vi, sed liberâ voluntate, ut convertantur, suadendi sunt.* Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ : unde Exodi 21, 33, dicitur : *Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum.* Sed ex hoc quòd aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quòd non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed contra est quòd in psal. 75, 12, dicitur : *Vovete et reddite Domino Deo vestro;* ubi dicit Glossa ord. Aug., quòd *quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas, et hujusmodi.* Ad hæc ergo vovenda invitat nos sacra Scriptura. Sed sacra Scriptura non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quòd aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 88, art. 6, cùm de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum, est laudabilius quàm si sine voto fiat, tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes; tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sicut peccatum est

(1) Ita passim. Cod. Alcan. et edit. veteres, *Innocentii IV*, à quo idem decretum perhibent theologi Lovanienses et Duaceni.

gravius ex hoc quòd procedit ex voluntate obstinatâ in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quòd procedit ex voluntate firmatâ in bonum per votum. Et ideò obligari voto ad religionis ingressum, est secundùm se laudabile.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est religionis votum : unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio; et tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat objectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solùm obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad secundum dicendum quòd auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentiâ absolutâ. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda; quinimò, ut Augustinus dicit ad Armentarium et Paulinam, ep. 127, al. 45, non procul à fin., *felix est necessitas quæ in meliora compellit.*

Ad tertium dicendum quòd vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora; et ideò, quantùm est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor graviùs ruat, hoc non derogat bonitati voti; sicut nec derogat bonitati baptismi, quòd aliqui post baptismum graviùs peccant.

ARTICULUS III. — *Utrùm ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem.* — (*Sup., quæst.* 88, *art.* 3, *ad* 2, *et quodl.* 3, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Dec. 17, quæst. 2, cap. 1 : « Gonsaldus presbyter quondam infirmitate « ac fervore passionis pressus, monachum se « fieri promisit; non tamen monasterio aut « abbati se tradidit, nec promissionem scri- « psit, sed beneficium Ecclesiæ in manu ad- « vocati refutavit : ac postquàm convaluit, « monachum se negavit fieri. » Et postea subditur : *Judicamus, et auctoritate apostolicâ præcipimus ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat, et quietè retineat.* Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quòd non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quòd aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quòd non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minùs utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium Terræ sanctæ: quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quòd votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 5, 3 : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere : displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Et super illud psal. 75 : *Vovete et reddite Domino Deo vestro*, dicit Glossa (colligitur ex interl., et habetur cap. *Licet*, de Voto et voti Redempt.): *Vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem redditio necessariò exigitur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 88, art. 1, cùm de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in epistolâ ad Bonifacium (id habet Innocent. I, epist. 2 ad Victricium, can. 13, tom. 2 Concil., et Zacharias papa epist. 7 ad Pipin., cap. 21, tom. 6. Vid. cap. *Viduas*, 2, 27, quæst. 1) : *Si inter homines bonæ fidei solent contractus nullâ ratione dissolvi, quantò magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindictâ non poterit?* Et ideò ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodò sit aliquid quod ad Deum pertineat.

Manifestum est autem quòd ingressus religionis maximè ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex suprà dictis patet, quæst. 186, art. 1. Unde relinquitur quòd ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi secundùm quòd se voto obligare intendit; ita scilicet quòd si intendit se absolutè obligare, tenetur quàm citiùs poterit, ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certâ conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

Ad primum ergo dicendum quòd ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset ei consulendum quòd omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extrav. de Voto et voti Redemptione, cap. *Per tuas*, consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut *si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret, et redderet Altissimo vota sua.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 88, art. 3, ad 2, cùm de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantùm in se est ut in illâ religione recipiatur : et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in unâ religione, tenetur ire ad aliam; si verò se intendit specialiter obligare ad unam solùm, non tenetur nisi secundùm modum obligationis suæ.

Ad tertium dicendum quòd votum religionis, cùm sit perpetuum, est majus quàm votum peregrinationis Terræ sanctæ, quod est

temporale : et, sicut Alexander III dicit (et habetur extrav. de Voto et voti Redempt., cap. *Scripturæ*), *reus fracti voti aliquatenùs non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare*. Rationabiliter autem dici potest quòd etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundùm illud Daniel. 4, 24 : *Peccata tua eleemosynis redime*, multò magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quòd aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in Decret 33, qu. 1, cap. *Admonere*; sicut etiam holocaustum, excedit sacrificium, ut Gregorius dicit super Ezech., hom. 20, à med. Unde legitur in Vitis Patrum, lib. 6, libello 1, num. 9, quòd eamdem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominùs ingressus religionis utilior est quàm peregrinatio Terræ sanctæ, quæ quantùm ad promotionem in bonum, præponderat absolutioni à pœnâ.

Articulus iv. — *Utrùm ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quàm post ingressum exire, secundùm illud 2 Petr. 2, 21 : *Melius erat illis veritatem non cognoscere, quàm post agnitum retrò ire;* et Luc. 9, 62, dicitur : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei*. Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est art. præc. Ergo etiam tenetur perpetuò remanere.

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quòd aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad seculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum. Ergo videtur quòd ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuò remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum : et ideò temporalibus votis præfertur, ut dictum est art. præc., ad 3, et quæst. 88, art. 12, ad 1. Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quòd ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuò remanere.

Sed contra est quòd votum professionis, propter hoc quòd obligat hominem ad hoc quòd perpetuò in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quòd ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuò ibi remanere.

Respondeo dicendum quòd obligatio voti ex voluntate procedit. Nam *vovere voluntatis est*, ut Augustinus dicit (implic. sup. psal. 75, à med., et etiam cap. *Licet*, de Voto et voti Redempt.). In tantum ergo fertur obligatio voti in quantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si ergo vovens intendit se obligare non solùm ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuò remanendum, tenetur perpetuò remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causâ experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quòd remanere non tenetur. Si verò in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quòd cogitaret de libertate exitûs, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundùm formam juris communis; quæ est ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuò in religione permanere.

Ad primum ergo dicendum quòd melius est intrare religionem animo probandi quàm penitùs non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuò remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel respicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit : alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id facit, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum quòd ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliquâ rationabili causâ, non generat scandalum, nec dat malum exemplum ; et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat facere, quod expediebat ei propter rationabilem causam, putà infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit : et ideò tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere, non autem tenetur ad perpetuò remanendum.

Articulus v. — *Utrùm pueri sint recipiendi in religione.* — (*Sup., quæst.* **88**, *art.* **8**, *ad* **2**, *et art.* **9**, *corp., et quodl.* **3**, *art.* **2**, *et quodl.* **4**, *art.* **1**, *et opusc.* **17**, *cap.* **3**.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem dicitur, cap. 1 : *Nullus tondeatur, nisi legitimâ ætate et spontaneâ voluntate*. Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfectè usum rationis. Ergo videtur quòd non sint in religione recipiendi.

2. Præterea, status religionis videtur esse status pœnitentiæ : unde et religio dicitur à religando, vel à religendo, ut Augustinus

dicit 10 de Civ. Dei, cap. 4, ante med., et lib. de verâ Relig., sub. fin. Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quòd non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur in Decret. 22, quæst. 5, cap. *Pueri*, et cap. *Honestum*. Ergo videtur quòd nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ posset justè irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi à parentibus vel tutoribus : dicitur enim in Decr. 20, quæst. 2, cap. 2, quòd *si puella ante duodecim ætatis annos sponte suâ sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint*. Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere vel obligare.

Sed contra est quod dicit Dominus, Matth. 19, 14 : *Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire;* quod exponens Origenes super Matth. tract. 7, versùs fin., dicit quòd *discipuli Jesu, priusquàm discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentiores contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 1, duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in solâ promissione Deo factâ, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit ; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino. Quod tamen dupliciter impediri potest : uno modo per defectum deliberationis ; ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem, cap. *Sicut tenor*. Et eadem est ratio de pueris qui nondùm habent debitum usum rationis, per quem sint doli capaces : quem quidem pueri habent ut frequentiùs circa quartum decimum annum, puellæ verò circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis; in quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur secundùm diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat qui non est propriæ potestatis; putà si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino : potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decr., dist. 54., cap. *Si servus*. Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantùm ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expressè dicitur de muliere Num. 30.

Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequàm habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto; si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantùm in se est, ex suo voto; tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit, quia ordinatio legis, quâ unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si verò annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondùm haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum.

Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum : quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter solemnitatem, quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantùmcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum ut faciat profitentem jam esse religiosum. Et tamen licèt ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem; sicut de Joanne Baptistâ legitur Lucæ 1, 80, quòd *puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis.* Unde, sicut Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 3, in fin., *B. Benedicto romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt*, quod est valdè expediens, secundùm illud Thren. 3, 27 : *Bonum est viro, cùm portaverit jugum ab adolescentiâ suâ.* Unde et communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum quòd legitima ætas ad hoc quòd aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontaneâ voluntate; sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quòd aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum quòd religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est, quæst. 186, art. 1, ad 4, et secundùm hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur; ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, in quantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est, quæst. 187, art. 6.

Ad tertium dicendum quòd pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis; sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum quòd Num. 30, non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum; potest tamen revocari à parentibus : ex quo patet quòd non peccat vovendo ; sed intelligitur se voto obligare quantùm in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

Articulus vi. — *Utrùm propter obsequium parentum debeat aliquis retrahi ab ingressu religionis.* — (*Sup., quæst.* 101, *art.* 4, *ad* 3 *et* 4; *et* 3, *dist.* 38, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæstiunc.* 2, *ad* 2, *et quodl.* 3, *art.* 16, *et quodl.* 10, *art.* 9, *et Matth.* 15, *col.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum, Exod. 20; unde et Apostolus dicit 1 ad Tim. 5, 4: *Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primùm domum suam regere et mutuam vicem reddere parentibus.* Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quòd non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Præterea, major videtur esse subjectio filii ad patrem quàm servi ad dominum, quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet per Gen. 9. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in Decr., dist. 54, cap. *Si servus.* Ergo multò minùs potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Præterea, majori debito obligatur aliquis parentibus quàm his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi: dicit enim Gregorius in Regist. lib. 7, indict. 1, epist. 11, (et habetur in Decr., dist. 53, cap. *Legem*), quòd *hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi priùs à negotiis publicis fuerint absoluti.* Ergo videtur quòd multò minùs filii possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

Sed contra est quod Matth. 4, 22, dicitur, quòd *Jacobus et Joannes, relictis retibus et patre, secuti sunt Dominum.* Ex quo, ut Hilarius dicit, can. 3 in Matth., non procul à fin., *docemur Christum secuturi, et secularis vitæ sollicitudine, et paternæ domûs consuetudine non teneri.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 101, art. 2, ad 2, cùm de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, in quantum hujusmodi: et ideò per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omninò prætermissâ curâ filiorum, id est, non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim 1 ad Tim. 5, 8, quòd *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*

Per accidens tamen parentibus convenit ut à filiis adjuventur, in quantum scilicet sunt in necessitate aliquâ constituti. Et ideò dicendum est quòd parentibus in necessitate existentibus, ita quòd eis commodè aliter quàm per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si verò non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multùm indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantùm ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui statûs, præsertim in his quæ sunt divini obsequii: et *magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus* (1), quàm parentibus carnis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 12, 9. Unde Dominus, ut legitur Matth. 8, et Lucæ 9, reprehendit discipulum, qui nolebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ: erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit, hom. 28 in Matth., à med.

Ad primum ergo dicendum quòd præceptum de honoratione parentum non solùm se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideò etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundùm quod religiosos decet: quia etiam illi qui in seculo vivunt, diversimodè parentes honorant secundùm eorum conditionem.

Ad secundum dicendum quòd, quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideò per servitutem aliquid adimitur homini quod aliàs ei competeret, ne scilicet liberè de suâ personâ possit disponere; servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quòd subjectus est patri, quin possit de suâ personâ liberè disponere, transferendo se ad obsequium Dei: quod maximè pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum quòd ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licitè prætermittere, facultate existente. Et ideò si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licitè prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundùm jura civilia, lib. *Ob æs;* cap. de Actionib. et Obligation., in Syntagmate Juris, lib. 14, cap. 3, num. 12, non obligatur, sed solùm res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licitè potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare: nec tenetur in seculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi fortè in casu necessitatis, ut dictum est in corp. art.

Articulus vii. — *Utrùm presbyteri curati possint licitè religionem ingredi.* — (*Sup., qu.* 184, *art.* 3, *et opusc.* 18, *cap.* 25.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd presbyteri curati non possint licitè religionem ingredi. Dicit enim Gregorius in Pastor. part. 3, cap. 1, admonit. 5, parùm à princ., quòd « ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cùm dicitur: « Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam; » et subdit: « Spondere namque pro amico, est « alienam animam in periculo suæ conservationis accipere. » Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare

(1) Vulgata: *Non multò magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?*

religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cùm ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quòd non liceat ei, prætermissâ curâ animarum, religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque curâ pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quòd presbyteri curati non possint licitè religionem intrare.

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quòd non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

Sed contra est quod in Decr. 19, quæst. 2, cap. *Duæ sunt leges*, dicitur: « Si quis clericorum in Ecclesiâ suâ sub episcopo populum retinet, et seculariter vivit, si afflatus « Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonicâ se salvare voluerit, etiam « episcopo suo contradicente, eat liber nostrâ « auctoritate. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 3 hujus qu., ad 3, et quæst. 87, art. 12, ad 1, obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis competit propriè episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quâcumque occasione, absque auctoritate romani pontificis, ut habetur extra. de Reg. et Transeuntibus ad relig., cap. *Licet*. Archidiaconi autem et presbyteri curati possunt liberè abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentiâ Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quòd archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad primum ergo dicendum quòd presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiù retinent archidiaconatum, vel parochiam; non autem obligaverunt se ad hoc quòd perpetuò archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit contra Vigil., cap. 6, in princ., et incipit: *Multa in orbe*: « Quamvis à te « linguæ viperex morsus sævissimos patiantur, « scilicet religiosi, « de quibus argumen« taris, et dicis: Si omnes se clauserint, et « fuerint in solitudine, quis celebrabit Eccle« sias? quis seculares homines lucrifaciet? « quis peccantes ad virtutes poterit exhor« tari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui « sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas « non erit approbanda, si enim omnes vir« gines fuerint, et nuptæ non fuerint, inter« ibit genus humanum. Rara est virtus, nec « à pluribus appetitur. » Patet ergo quòd hic timor stultus est; putà si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret (1).

ARTICULUS VIII. — *Utrùm liceat de unâ religione transire ad aliam.* — (4, *dist.* 27, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 1, *ad* 3, *dist.* 38, *qu.* 1, *art.* 4, *quæstiunc.* 3, *ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat de unâ religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 10, 25: « Non deserentes collectionem « nostram, sicut est consuetudinis quibus« dam. » Glossa interl.: « Qui scilicet vel ti« more persecutionis cedunt, vel propriâ « præsumptione à peccatoribus vel imperfe« ctis, ut justi videantur, recedunt. » Sed hoc videntur facere qui de unâ religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quàm professio regularium canonicorum, ut habetur extra. de Statu monach. et can. Reg., cap. *Quod Dei timorem*. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum: dicitur enim in Decr. 19, qu. 3, cap. 2: *Mandamus, et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi (quod absit) publicè lapsus fuerit, monachus efficiatur.* Ergo videtur quòd non liceat alicui transire de unâ religione ad aliam majorem.

3. Præterea, tamdiù obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiù potest licitè illud implere, sicut si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licitè potest transire de unâ religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in seculo: quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerùmque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de unâ religione transire ad aliam arctiorem.

Sed contra est quod dicitur in Decr. 20, qu. 4, cap. 1: *Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerint, ibique commanere decreverint, sancta synodus concedit;* et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licitè transire de unâ religione ad aliam.

Respondeo dicendum quòd transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile: tum quia ex hoc plerùmque scandalizantur illi qui relinquuntur; tum etiam quia faciliùs proficit aliquis in religione quam consuevit, quàm in illâ quam non consuevit, cæteris paribus. Unde in Collationibus Patrum, collat. 14, cap. 5, in princ., abbas Nesteros dicit: « Unicuique utile est ut secun« dùm propositum quod elegit, summo studio

(1) Deest solutio ad tertium in Mss. et edit. omnibus. Edit. Patav.: *Ad tertium patet solutio ex dictis*, quod verissimum est.

« ac diligentiâ ad operis arrepti perfectionem « pervenire festinet, et nequaquàm à suâ, « quam elegit semel, professione discedat. » Et postea subdit, cap. 6, rationem assignans : « Impossibile namque est unum et eumdem « hominem simul universis fulgere virtutibus: « quas si quis voluerit pariter affectare, in id « incidere eum necesse est, ut dùm omnes « sequitur, nullam integrè consequatur. » Diversæ enim religiones præeminent secundùm diversa virtutum opera.

Potest tamen aliquis laudabiliter de unâ religione transire ad aliam, triplici ex causâ. Primò quidem zelo perfectioris religionis : quæ quidem excellentia, ut supra dictum est, qu. præc., art. 6, non attenditur secundùm solam arctitudinem, sed principaliter secundùm id ad quod religio ordinatur; secundariò verò secundùm discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundò propter declinationem religionis à debitâ perfectione; putâ si in aliquâ religione arctiori incipiant religiosi remissiùs vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam (1) minorem, si meliùs observetur. Unde in Collationibus Patrum, collat. 19, cap. 3, 5 et 6, abbas Joannes de seipso dicit quòd à vitâ solitariâ, in quâ professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quòd vita eremitica cœperat declinare et laxiùs observari. Tertiò propter infirmitatem vel debilitatem; ex quâ interdùm provenit quòd non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris.

Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodò constet illam religionem esse arctiorem. Si verò de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris judicium requirendum, ut habetur extra. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem, cap. *Licet*. Similiter requiritur superioris judicium in secundo casu. In tertio verò casu etiam (2) est necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum quòd illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuosè ut justi videantur, sed devotè, ut justiores fiant.

Ad secundum dicendum quòd utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ : inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis : ad quæ ordinatur directè ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in Decretis, causâ 18, qu. 1, c. *Nemo potest*, et c. *Alia causa*. Et ideò quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundùm illud Hieronymi ad Rusticum monachum, epist. 4, aliquant. à med. : *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis;* non autem è converso, ut habetur in Decr. 16, quæst. 1, in Decr. inducto. Sed si monachi sint clerici sacris ministeriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine; et ideò transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petitâ tamen superioris licentiâ, ut dicitur 19, quæst. 3, cap. *Statuimus* II.

Ad tertium dicendum quòd votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quàm votum simplex, quo quis astringitur majori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideò ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

Articulus IX. — *Utrùm aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam.* — (*Quodl.* 3, *art.* 2, *et* 14.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in Regulâ suâ, cap. 58, quòd *venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus; sed probandum est an spiritus ex Deo sint;* et hoc etiam docet Cassianus in 4 lib. de Institutis cœnobiorum, cap. 3. Multò ergo minùs licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea, Matth. 23, 15, Dominus dicit : *Væ vobis, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cùm factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplò quàm vos.* Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur quòd non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed contra est quod dicitur Exod. 26 : *Cortina cortinam trahat.* Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

Respondeo dicendum quòd inducentes alios ad religionem non solùm non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim Jacobi ult., 20 : « Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam « ejus à morte, et operiet multitudinem peccatorum; » et Dan. 12, 3, dicitur quòd « qui « ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi « stellæ in perpetuas æternitates. »

Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. Primò quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret : quod prohibetur in Decr. 20, quæst. 3, cap. *Præsens*. Secundò, si aliquis simoniacè alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in Decr. ibidem, quæst. 2, cap. *Quàm pios*. Nec tamen ad hoc pertinet, si aliquis alicui pauperi necessaria

(1) Ita Mss. et editi passim. Al. deest *etiam*.
(2) Ita Mss. et editi potiores. Al. deest *etiam*.

subministret in seculo nutriens eum ad religionem; vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertiò, si mendaciis eum alliciat : imminet enim sic inducto periculum ne cùm se deceptum invenerit, retrocedat et sic *fiant novissima illius hominis pejora prioribus*, ut dicitur Luc. 11, 26.

Ad primum ergo dicendum quòd illis qui ad religionem inducuntur, nihilominùs reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum quòd secundùm Hilarium, can. 24 in Matth., circ. med., verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem gentiles, vel etiam Christianos ad Judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios, quia scilicet peccata pristina, quæ commiserunt in Judaismo, eis non dimittuntur, et nihilominùs incurrunt Judaicæ perfidiæ reatum: et secundùm hoc non facit ad propositum. Secundùm Hieronymum autem in hunc loc. Matth., hoc refertur ad Judæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantùm ad hoc quòd ille qui ab eis ad Judaismum convertebatur, « dùm erat gen« tilis, simpliciter errabat; videns autem ma« gistrorum vitia revertitur ad vomitum « suum, et gentilis factus, quasi prævarica« tor, majori pœnâ fit dignus. » Ex quo patet quòd trahere alios ad cultum Dei vel ad religionem non est vituperabile, sed hoc solum quòd aliquis ei qui convertitur, det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad tertium dicendum quòd in majori includitur minus. Et ideò ille qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licitè induci ad hoc quòd ad majorem religionem transeat; nisi sit aliquid speciale quod impediat, putà infirmitas, vel spes majoris profectûs in minori religione. Ille verò qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licitè induci ad minorem religionem, nisi ex aliquâ speciali causâ evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

Articulus x. — *Utrùm sit laudabile quòd aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturnâ deliberatione præcedente.*

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sit laudabile quòd aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturnâ deliberatione præcedente. Dicitur enim 1 Joan. 4, 1 : *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint.* Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo, cùm frequenter per exitum religionis dissolvatur : dicitur enim Act. 5, 39 : *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud.* Ergo videtur quòd magnâ examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea, Proverb. 25, 9, dicitur : *Causam tuam tracta cum amico tuo.* Sed maximè videtur hominis esse causa quæ pertinet ad mutationem statûs. Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionem intrare, nisi priùs cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus Lucæ 14, 29, inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quòd *priùs sedens computat sumptus qui sunt necessarii, si habeat ad perficiendum,* ne insultetur ei, *quia hic homo cœpit ædificare, et non potuit consummare.* Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit in epist. ad Lætum, 243, al. 38, aliquant. à princ., nihil est aliud quàm *ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus.* Contingit autem quandoque quòd hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare : in cujus figurâ 1 Reg. 17, dicitur quòd David non poterat incedere in armis Saülis, quia non habebat usum. Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturnâ deliberatione præmissâ, et multorum consilio habito.

Sed contra est quod dicitur Matth. 4 quòd ad vocationem Domini Petrus et Andreas, *continuò relictis retibus, secuti sunt eum;* ubi Chrysostomus dicit super Matthæum, hom. 14, ante med. : *Talem obedientiam Christus quærit à nobis, ut neque instanti temporis moremur.*

Respondeo dicendum quòd diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3. In his autem quæ sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari : primò quidem ipse religionis ingressus secundùm se; et sic certum est quòd ingressus religionis est melius bonum; et qui de hoc dubitat, quantùm est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom., serm. 7, cap. 2, parùm à princ.: *Vocat te Oriens, id est, Christus, et tu attendis Occidentem, id est, ad hominem mortalem et errare potentem.* Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires ejus qui est religionem ingressurus : et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis, quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in suâ virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundùm illud Isa. 40, 31 : *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ; current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient.* Si tamen sit aliquod speciale impedimentum (putà infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi), in his requiritur deliberatio et consilium cum his de quibus speratur quòd prosint et non impediant. Unde dicitur Eccle. 37, 12 : *Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitiâ;* quasi dicat, non; unde sequitur : *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Paulin., 103, propè fin. : *Festina, quæso te, et hærentis in solo naviculæ funem magis præscinde quàm solve.* Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam

consilium cum his qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur : *Probate spiritus, si ex Deo sint,* locum habet in his quæ dubia sunt, utrùm spiritus Dei sint, sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione, utrùm ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulatè accedat. Et ideò debent accedentem probare, utrùm divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum sit à spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quòd aliqui retrocedunt : non enim omne quod à Deo est, incorruptibile est, alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundùm illud Isaiæ 46, 10 : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Et ideò propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrùm sit à Deo, quia *certâ discussione non eget,* ut dicit Glossa interl. super illud 1 ad Thessal. ult. : *Omnia probate.*

Ad secundum dicendum quòd sicut *caro concupiscit adversùs spiritum,* ut dicitur ad Galat. 5, 17, ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundùm illud Micheæ 7, 6 : *Inimici hominis domestici ejus.* Unde Cyrillus exponens illud Luc. 9, 6 : *Permitte me renuntiare his qui domi sunt,* dicit (habetur in Cat. aur. D. Thom.) : « Quærere renuntiare his qui domi « sunt, ostendit quòd utcumque divisus sit. « Nam communicare proximis, et consulere « nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcum- « que languentem et retrocedentem. Propter « quod audit à Domino : *Nemo, cùm posuerit « manum ad aratrum, et aspexerit retrò, ha- « bilis est ad regnum Dei.* Aspicit enim retrò « qui dilationem quærit occasione redeundi « domum, et cum propinquis conferendi. »

Ad tertium dicendum quòd per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat; sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrùm aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit; sed hoc cadit sub deliberatione, utrùm hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quæ possidet, quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere), *non potest,* ut ibidem subditur, *Christi esse discipulus,* quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit 8 Confess., cap. 11, a med. : « Aperiebatur ab eâ parte, qua inten- « deram faciem, et quò transire trepidabam, « casta dignitas continentiæ, honestè blan- « diens ut venirem, neque dubitarem, et ex- « tendens ad me suscipiendum, et amplecten- « dum pias manus, plenas gregibus bonorum « exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi « juventus multa, et omnis ætas, et graves « viduæ, et virgines anus. Et irridebat me « irrisione exhortatoriâ, quasi diceret : Tu « non poteris quod isti et istæ? An isti et istæ « in semetipsis possunt, et non in Domino « Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Pro- « jice te in eum; noli metuere : non se sub- « trahet, ut cadas; projice te securus, excipiet « te, et salvabit te. »

Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum, quia *arma Saülis,* sicut Glossa (interl., sup. illud 1 Reg. 17 : *Et deposuit ea*) dicit, *sunt legis sacramenta, tanquàm onerantia;* religio autem est suave jugum Christi, quia, ut Gregorius dicit in 4 Moral., cap. 30, parùm à princ., *quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet?* Quod quidem suave jugum super se tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit et sempiternam requiem animarum : ad quam nos perducat ipse qui promisit, JESUS Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in secula Amen.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR.

FINIS TOMI TERTII.